

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

**Momenty překvapení a zvratu ve vybraných
podobenstvích Lukášova evangelia**

**Moments of Surprise and Reversal in Selected
Parables of the Gospel according to Luke**

Diplomová práce

Vedoucí práce:

Autor:

Mgr. Jiří Lukeš, Th.D.

Mgr. Michaela Najbrtová

Praha 2016

Poděkování

Děkuji vedoucímu práce Mgr. Jiřímu Lukešovi, Th. D. za laskavé vedení, zájem a pomoc se získáním potřebné literatury. Děkuji také svému manželovi, dětem i jejich prarodičům, že mi umožnili věnovat se této práci.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou diplomovou práci „Momenty překvapení a zvratu ve vybraných podobenstvích Lukášova evangelia“ vypracovala samostatně s použitím níže uvedených pramenů a literatury. Dále prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne

Michaela Najbrtová

Anotace

Tato práce se zaměřuje na momenty překvapení a momenty zvratu ve vybraných textech Lukášova evangelia: v podobenstvích uvedených postavou „jednoho bohatého muže“. Nejprve teoreticky zkoumá podobenství jako fenomén, představuje zvláštní důrazy Lukášovy teologie, přibližuje souvislosti Ježíšovy a Lukášovy doby a věnuje se rétorice a její kritice. Ve vybraných podobenstvích pak hledá momenty překvapení a zvratu a ukazuje jejich význam s využitím prvků rétorické analýzy. K podobenstvím přistupuje uvnitř jejich bezprostředního rámce, a zároveň i v celku konkrétní Ježíšovy řeči, tak jak ji podává Lukášovo evangelium. Zjišťuje jejich vnitřní souvislost i jejich souvislost celkem Lukášova díla. Představuje uchopení tématu a jeho posun v následujících podobenstvích, s vědomím metonymické hustoty podobenství a s vědomím jejich formy a obsahu, které jsou ve vybraných textech provázány se zasahujícím efektem, a to právě v momentech překvapení a zvratu.

Annotation

This thesis concerns with moments of surprise and moments of reversal in selected texts of the Gospel according to Luke: in parables introducing „one rich man“. Initially it considers parable as a phenomenon theoretically, presents special emphasises of Luke's theology, outlines period of Jesus and of Luke, and deals with rhetoric and rhetorical criticism. It detects moments of surprise and of reversal in selected parables, and proves their significance using elements of rhetorical analysis. It approaches parables within their immediate frame, and within Jesus' particular speech in its entirety as well, as it is presented in the Gospel of Luke. Thesis detects their internal connection and their connection with the complex of the Gospel. It presents the capture of the theme and its shift in the subsequent parables, being aware of the metonymic density of the parables and of their form and subject matter interconnected in selected texts to impressive effect, in the very moments of surprise and of reversal.

Klíčová slova

Podobenství, Lukáš, evangelium, rétorika, mašal, bohatství.

Keywords

Parable, Luke, gospel, rhetoric, mashal, wealth.

Obsah

| | |
|---|----|
| Obsah | 5 |
| Seznam zkratek | 7 |
| Úvod | 8 |
| 1 Podobenství jako fenomén | 10 |
| 1. 1 Přehled přístupů k podobenstvím | 11 |
| 1. 2 Otázka žánru podobenství | 15 |
| 1. 3 Starozákonní mašal a novozákonní parabolé | 17 |
| 1. 4 Lukášova narativní podobenství | 20 |
| 1. 5 Shrnutí a metodická orientace | 21 |
| 2 Lukášova teologie: její důrazy, a celek | 24 |
| 2. 1 Ježíš podle Lukášova evangelia | 24 |
| 2. 2 Celek Lukášova díla | 25 |
| 2. 3 Lukášova eschatologie: mezi uskutečněním a naplněním | 26 |
| 2. 4 Evangelium pro chudé (speciálně) a pro všechny (univerzálně) | 27 |
| 2. 5 Bohatí jako sytí – chudí jako hladoví | 29 |
| 2. 6 Kritika bohatství | 31 |
| 2. 7 Království Boží jako přijímání a služba | 33 |
| 2. 8 Publikum Lukášova evangelia | 33 |
| 3 Světem evangelia (Ježíšova a Lukášova doba) | 36 |
| 3. 1 Společnost: pohled politický | 36 |
| 3. 2 Společnost: pohled sociálně – ekonomický | 37 |
| 3. 3 Společnost: pohled náboženský | 41 |
| 3. 4 Ježíšovo publikum | 44 |
| 3. 5 Prostředí první církve | 46 |
| 4 Lukášovo evangelium a rétorická kritika | 50 |
| 4. 1 Lukáš | 52 |
| 4. 2 Ježíš | 56 |
| 4. 3 Rétorika a její kritika | 57 |
| 4. 4 Metoda analýzy vybraných textů | 61 |
| 5 Boháč a stodoly | 62 |
| 5. 1 Určení rozsahu rétorické jednotky | 62 |
| 5. 2 Zhodnocení rétorické situace jednotky | 64 |

| | |
|---|-----|
| 5. 3 Etos, patos a logos řeči | 66 |
| 5. 4 Posouzení uspořádání materiálu v textu | 70 |
| 5. 5 Téma, druh a styl řeči | 73 |
| 5. 6 Momenty překvapení a zvratu | 76 |
| 5. 7 Zhodnocení rétorické efektivnosti | 77 |
| 6 Podobnoství 16. kapitoly | 79 |
| 6. 1 Určení rozsahu rétorické jednotky | 79 |
| 6. 2 Zhodnocení rétorické situace jednotky | 81 |
| 6. 3 Etos, patos a logos řeči | 84 |
| 6. 4 Posouzení uspořádání materiálu v textu | 87 |
| 6. 5 Téma, druh a styl řeči | 93 |
| 6. 6 Momenty překvapení a zvratu | 97 |
| 6. 7 Zhodnocení rétorické efektivnosti | 99 |
| Závěr | 101 |
| Seznam literatury | 104 |
| Summary | 109 |

Seznam zkratek:

- kap. – kapitola
- Lk – Lukášovo evangelium.
- Mk – Markovo evangelium
- Mt – Matoušovo evangelium
- n. – následující verš
- např. – například
- nn. – následující verše
- srv. – srovnej
- v. – verš
- vv. – verše

Úvod

Tématem této práce jsou momenty překvapení a zvratu ve vybraných podobenstvích Lukášova evangelia. S ohledem na rozsah práce je ovšem třeba téma třeba omezit právě ve výběru textů, ve kterých budeme tyto momenty hledat a zkoumat.

S tímto vědomím už vybíráme jako předmět této práce tři podobenství pouze podle jednoho evangelia. Výhodou výběru textů z jednoho evangelia je to, že jsou propojeny jedním koncepčním, redakčním a také teologickým záměrem konkrétního evangelisty. Momenty překvapení a zvratu tak budeme moci sledovat právě na tomto (více či méně) jednotném pozadí. V tomto ohledu je také podstatné, že všechna tři podobenství jsou z Lukášovy vlastní látky, respektive látky, kterou používá ze synoptických evangelií pouze evangelium Lukášovo.

Vybíráme také texty, které mají svoji vnitřní spojitost i tématickou: ve všech se objevuje bohatství a nakládání (respektive nenakládání) s ním jako materiál, se kterým podobenství pracují. Spojuje je pak přímo a výslovně postava „jednoho bohatého muže“ (ανθρωπος τις πλουσιος), kterou tato tři podobenství začínají. Jedná se tedy o podobenství z 12. a 16. kapitoly, která pro srozumitelnost označujeme podle jejich (stále ještě) převládajícího označení v české tradici, tak jak je uvádí ekumenický překlad:¹ „O boháči a stodolách“, „O nepoctivém správci“, „O boháči a Lazarovi“, i když jsme si samozřejmě vědomi toho, že by se dala najít označení, která by lépe odpovídala jejich obsahu a (právě i z našeho pohledu) lépe ukazovala jejich vzájemnou souvislost (zvláště u druhého a třetího podobenství našeho výběru, například „O boháči milosrdném“ a „O boháči nemilosrdném“.² Záměrně zde neuvádíme zařazení jednotlivých podobenství podle veršů, toto jejich určení je jednou z otázek, kterým se budeme věnovat.

Momenty překvapení a zvratu v nich budeme hledat a zkoumat s ohledem na jejich výskyt a zařazení do textu (řeči) a jejich dopad na publikum v jeho situaci. K tomu budeme využívat prvků rétorické analýzy.

Nejprve se ovšem budeme věnovat podobenství jako fenoménu (kapitola 1). Připomeneme stručně různé přístupy k podobenstvím z hlediska dějin jejich interpretace a žánrové klasifikace, ze kterých vycházejí. Na základě této teoretické přípravy budeme moci rozhodnout, jak budeme postupovat v otázce rozsahu zkoumaných textů, a také jejich

1 Biblická společnost v ČSR. *Bible, Písmo svaté starého a nového zákona, podle ekumenického vydání z r. 1985*. Praha: N. p. Svoboda, závod 4, 1990. UBS-EPF 1990 – CET 053 – 60M.

2 LUKEŠ, Jiří. Lukáš 16 – kompaktní rétorická jednotka. *Theologická reflexe*. 1/2004, str. 57 – 81. ISSN 1211-1872, s. 65.

interpretace, která nás bude zajímat jednak speciálně, abychom dokázali správně určit momenty překvapení a zvratu, a pak s ní musíme počítat také všeobecně, protože, jak připomeneme, v Ježíšově řeči, kterou předává své učení, jsou forma a obsah nerozlučně provázány a spolu vytváří (spoluvytváří) její účinek.

Při hledání a zkoumání momentů překvapení a zvratu se budeme věnovat vnitřním souvislostem vybraných podobností a také jejich souvislosti s celkem Lukášova evangelia (Lukášova díla). Proto se budeme zabývat také některými speciálními důrazy Lukášovy teologie, zvláště těmi, které pak budeme sledovat, jak se projevují právě v klíčových momentech vybraných textů (kapitola 2).

Abychom mohli ocenit a pochopit ony momenty překvapení a zvratu, budeme se zabývat také situací, ve které Ježíš to, které podobnosti pronášel a to nejenom konkrétně, ale také obecně: pokusíme se přiblížit Ježíšovu dobu, především po stránce sociálně – ekonomické, ale také politické a náboženské, abychom tak získali vhled do situace Ježíšova publika. Podobně se budeme věnovat také otázce publika Lukášova evangelia, především s ohledem na to, jestli a jak se situace Lukášova publika liší od situace publika Ježíšova (kapitola 3).

Protože momenty překvapení a zvratu rozeznáváme v řeči, v jejím podání publiku, budeme se věnovat rétorice a otázkám s ní spojeným, pokud jde o Lukáše, Ježíše a jejich publikum. Rétoriku a její kritické a analytické možnosti pak stručně připomeneme, abychom s přihlédnutím k tomu stanovili metodu, kterou se budeme věnovat rozboru jednotlivých podobností (kapitola 4).

Tento rozbor dělíme do dvou kapitol. V první z nich (kapitola 5) se budeme zabývat podobnostmi O boháči a stodolách. V následující kapitole (kapitola 6) se pak budeme věnovat oběma podobnostmi 16. kapitoly (O nepoctivém správci, O boháči a Lazarovi) najednou, a to kvůli jejich blízké návaznosti a postavení ve struktuře Ježíšovy řeči. V těchto kapitolách určíme a prozkoumáme momenty překvapení a zvratu na základě teoreticky probraného materiálu, s využitím prvků rétorické analýzy.

1 Podobenství jako fenomén

V této kapitole se budeme zabývat fenoménem podobenství. Předmětem naší práce jsou podobenství z Lukášova speciálního pramene (na rozdíl od podobenství Markova evangelia, podobenství z pramene Q, která sdílí Lukášovo evangelium s Matoušovým, a Matoušovy vlastní látky). Abychom jim ovšem mohli porozumět, musíme nejprve prozkoumat podobenství (v synoptických evangeliích) v jejich souboru. Odtud teprve budeme moci zachytit to, co je typické právě pro podobenství Lukášova (a především naše tři vybraná).

Nejprve prohlédneme pokusy uchopit podobenství v dějinách jejich interpretace a přístupu k nim. Dějiny přístupu, pojmání podobenství a jejich interpretace nabízí mnoho různých, často zajímavých, právě tak ovšem i slepých uliček. Jejich průzkum je důležitý – přestože jsou to přístupy většinou často již považované za překonané – protože nám umožní vyvarovat se vnášení nejrůznějších dobově, věroučně nebo idealisticky či filosoficky (nebo dokonce politicky) založených přesvědčení, která nakonec vždy neberou podobenství vážně taková, jaká jsou (pravidelně minimálně do té míry, kdy do nich vnáší své vlastní, vnější projekce).

S tím souvisí také další oblast hodná prozkoumání, kterou pak shrneme v dalším odstavci, kde se budeme zabývat pokusy uchopit podobenství žánrově, pokusy zařadit, klasifikovat podobenství jako literární žánr, a důsledky (následky), které takové pokusy mají pro přístup k podobenství a jejich pojmání.

Dále se pak budeme věnovat otázce, z čeho Ježíšova podobenství (jako fenomén) vychází, s čím je můžeme srovnávat v textech mimo synoptická evangelia, jaké jsou jejich kořeny. To nám umožní proniknout k fenoménu Ježíšových podobenství na základě jejich pozadí.

A konečně se budeme věnovat podobenství v Lukášově evangeliu konkrétně.

Nechceme zde (ani nemůžeme) představit jakousi podrobnou historii pojmání podobenství. Vybíráme z dějin přístupu a interpretace pouze základní prvky a linie, které budou mít vliv na další postup naší práce. Tyto předběžné úvahy nám tak poslouží jednak k orientaci v tématu, ovšem nejen to, budou z nich, jak shrneme, vyplývat přímé metodické důsledky pro hledání a interpretaci momentů zvratu a překvapení, které je nasměrují i v otázce rétorické analýzy.

1.1 Přehled přístupů k podobenstvím

Podobenství toho, co se týče dějin přístupu k nim a dějin jejich interpretace, zažila už mnoho. Nejdelší úsek, který dějiny pojmání podobenství provázal od církevních otců vlastně až do poloviny 19. století, přitom zabírá vlastně jen jeden směr. Pojetí, které bere podobenství jako alegorii – alegoricky vykládá veškeré jeho prvky, až po tu nejmenší položku. Každá jednotlivá okolnost, každá drobnost, snad každý výraz, který podobenství obsahuje, dostal přiřazen svůj význam alegorický.³ Tento význam mohl jistě být v nejlepší dogmatické tradici, podle nejlepšího křesťanského přesvědčení, ovšem musel být do podobenství vnesen zvenčí. Podobenství tak místo aby se stala zdrojem, ze kterého by bylo možné poznávat Ježíšovo učení (respektive to, co chce sdělit evangelium), stala se spíše nástrojem, který podporoval to či ono dogmatické přesvědčení nebo theologický důraz vykladače.

Pro tento přístup je typické, že vnáší do podobenství vlastní theologické obsahy, respektive obsahy náboženské, které patří k výbavě toho kterého autora, který je (jistě s větší nebo menší vynalézavostí) věší na podobenství zvenku. Několikrát se objevila kritika tohoto přístupu (např. u reformátorů), ale pravidelně se obracela vlastně proti těm zvenku vnášeným, do podobenství promítaným obsahům, ovšem ne proti principu samému. Nebo alespoň ne důsledně – ani kritici, kteří přemýšleli o jiném přístupu k podobenstvím se zpravidla nevyhnuli tomu, aby na ně navěsili nakonec zase svůj theologický obsah, a zůstali tak nakonec uvnitř přístupu, který podobenství používá pro své potřeby, ale nedostává se k tomu, co by mohla vyjádřit sama.

Vlastně principiálně podobné jsou moderní pokusy podobenství číst podle určité theologie, filosofie, ideologie. Znovu se tak v jakési post-kritické variantě vrací přístup, který podobenství vlastně nerespektuje jako taková, nedává jim promluvit zevnitř, ale čte je ve svých vlastních kontextech, vnáší do nich své vlastní theologie, filosofie, ideologie.⁴

Ale vraťme se ještě zpátky: Na konci 19. století přichází kritický obrat (především reprezentovaný Adolfem Jülicherem), který (jak se aspoň mohlo zdát) jednou provždy odstraní alegorizování podobenství jako metodu jejich interpretace, přístupu k nim. Obrat ve své době naprostý a definitivní; ovšem také obrat (tak jak je ovšem dnes většinou vnímán), který s sebou přinesl (jak už to v theologii a filosofii bývá) příliš velký výkyv na

3 SNODGRASS, KLYNE R. From Allegorizing to Allegorizing: A History of the Interpretation of the Parables of Jesus. In: LONGENECKER, Richard N. ed. *The Challenge of Jesus' Parables*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2000. ISBN 0-8028-4638-6. s. 3-5.

4 SNODGRASS, KLYNE R., ref. 2, s. 19 – 22.

druhou stranu, a jeho radikálnost se tak dnes jeví jako přehnaná.

S odmítnutím alegorizace podobenství, přichází totiž i odmítnutí toho, že by se v podobenství vůbec nějaká alegorie někde objevovala (uvnitř). Podobenství podle něj nepotřebují interpretaci, protože jsou srozumitelná jako jednoduché přirovnání, které je rozšířeno do příběhu. Každé podobenství má jen jeden bod, ve kterém se tohle připodobnění uskutečňuje (nebo řečeno jinak: nese v sobě jedinou maximu, kterou chce sdělit). A konečně: podobenství není ani alegorie, ani metafora – neříká něco jiného, než má na mysli, jeho význam v tomto smyslu není a nemůže být přenesený, ale vždy jen doslovný.⁵

Tam, kde text evangelia odporuje této teorii, tomuto přístupu (např. tam, kde se podobenství přímo definují jako něco, co potřebuje výklad, co má skrytý význam, respektive co má v popisu práce zahalovat a ne odhalovat; tam, kde jsou podobenství doprovázena výkladem, návodem k interpretaci, kontextem, komentářem; tam, kde se v nich objevují alegorické prvky, kde mají alegoricky smíšenou formu, tam je (podle tohoto přístupu) třeba hledat práci evangelistů, kteří tímto způsobem upravili, doplnili, interpretovali původní takto nezatížený text (útvár), nebo dokonce původní Ježíšova slova. Jejich příspěvek je (podle Jülichera a jeho následovníků) samozřejmě něčím, co k podobenství nepatří, co je vlastně samo o sobě už vnášením svých (vnějších) teologických projektů do původně ničím takovým nezatížených podobenství, je to už u evangelistů zásadním nepochopením Ježíše a jeho učení.

Z toho (pochopitelně) vycházela snaha hledat a nacházet za (před) textem evangelia původní (neredigovaný, nezkažený) obsah: Snaha vydestilovat z evangelií původní, originální podobenství; očistit je od nánosů, kterými je zanesli evangelisté; projekt hledání původních, Ježíšových, slov. S tím souvisela i velká úcta k evangeliu Tomášovu, které bylo v tomto smyslu považováno za čistší a původnější formu, která lépe zachovala Ježíšovo učení, co do obsahu i stylu.

Tento záměr, tento postup zažil veliký rozmach, na mnoho desetiletí se stal převažujícím, vlastně nezpochybňovaným principem biblického a teologického bádání. Přestože dosáhl významných úspěchů a přínosů, které zůstanou trvale podkladem (pokladem) biblické teologie, nese v sobě vlastně už od počátku několik zátěží, ba i rozporů, a také velkou dávku hypotetičnosti, což všechno dohromady jistě neruší nezpochybnitelné přínosy tohoto pojetí, ale ukazuje je jako nepoužitelné jako princip

⁵ SNODGRASS, KLYNE R., ref. 2, s. 6 – 7. V angličtině výhodně formulováno v protikladu: „Literal“ a „non-literal“.

(jediný), kterým bychom měli přistupovat k podobenstvím.

Jako pochybný se jeví právě projekt hledání původních Ježíšových podobenství tak, že z nich ořežeme všechno, co neodpovídá určité představě, kterou máme o Ježíšovi (typicky: původní Ježíšovu realizovanou eschatologii přeznačují evangelisté na budoucnost, a vnášejí proto své etické otázky⁶). Je to úsilí každopádně velmi hypotetické, vlastně závislé na apriori myšlené představě o Ježíšovi (o tom, co při hledání najdeme). V tom jsme nakonec zase obloukem zpátky tam, kde do podobenství vnášíme své projekty – tady tím, že ho zbavujeme kontextů a obsahů, které podle našeho projektu nejsou ty pravé. A totéž se týká alegorických prvků uvnitř podobenství (s odmítnutím alegorizace není třeba odmítnout alegorické prvky – automaticky jako redakci; dá se také namítnout, že alegorie není žánr, ale způsob myšlení, který se objevuje v různých žánrech⁷). A konečně je už dnes opuštěna myšlenka pravidla pouze jednoho bodu, ve kterém podobenství připodobňuje, a spíše než jako rozšířené přirovnání, je podobenství vnímáno jako rozšířená metafora.

Slabinou tohoto přístupu je také to, že vychází spíše z řeckého (klasického) prostředí a z jeho rétorické tradice, kdežto Ježíšova podobenství jsou pevně napojena na tradici židovskou, pro kterou jsou obvyklé, přímo charakteristické znaky, které se toto pojetí snaží od podobenství oddělit (záhadnost, mnohoznačnost, závislost na kontextu, interpretační orámování, alegorické prvky atd., jak uvidíme podrobněji především v odstavci 1.3).

Od poloviny 20. století (přibližně) se pak objevují nové přístupy k podobenstvím (přičemž některé z nich – jak už bylo připomenuto výše – nedokázaly udržet metodický odstup a nadhled a začaly znovu vnášet do podobenství své vlastní významy a projekty; z posluchače se znovu stává vypravěč.⁸

Objevují se přístupy existencialistické, které kladou důraz na jazykovou událost, na jazykový charakter existence, kdy jazyk pouze nepopisuje, ale jedná, vtahuje, začleňuje. S tím souvisí přístup k podobenství jako k analogii: v analogii spočívá jazyková moc existence (E. Fuchs), a účelem analogie není vylepšit znalost (tématu), ale utvářet postoj (životní).

Hermeneutické pojetí obohacuje přístup k podobenství například pokusy slyšet podobenství jako Ježíšovo původní publikum. Naopak v estetickém přístupu zůstává

6 Např. J. Jeremias a D. Dodd, podle SNODGRASS, KLYNE R., ref. 2, s. 8 – 9.

7 SIDER, John W. *Interpreting the Parables. A Hermeneutical Guide to Their Meaning*. Michigan: Zondervan Publishing House, 1995. ISBN 0-310-49451-6, s. 13 – 26.

8 Např. M. A. Tolbertová, podle SNODGRASS, KLYNE R., ref. 2, s. 10 – 22; tamtéž i další připomínání badatelé.

existenciální pohled, nejde ale už o historického Ježíše, ale o to jak podobenství zobrazují lidskou existenci. Objevují se postoje, podle kterých podobenství nejsou vázána autorovým záměrem, a tak nezáleží na Ježíšově situaci. Tedy podobenství jsou autonomní, aktuální jsou protože volají existenci k rozhodnutí (D. Via). Oproti dřívějšímu postoji se také zdůrazňuje, že podobenství jsou neredukovatelná, nedají se přeložit do jiné formy. S tím souvisí obrat v myšlence, že podobenství není rozšíření přirovnání, ale metafora – a kde přirovnání ilustruje, metafora vytváří význam. Metafora nemůže být uzavřena jen na jeden určitý význam, protože je nekompletní dokud do něj není vtažen posluchač jako účastník. Protože metafora jsou nositeli reality, o které vypovídají a podobenství je rozšířená metafora, nemohou být redukována na myšlenky a nejsou postradatelná, jakmile by se odvodil smysl (Funk).

Připomíná se zasazení podobenství do každodennosti, obvyklosti, ale zároveň se jejich síla hledá v paradoxním spojení této blízkosti, s momenty cizími, překvapivými. Tento paradox se připomíná jako typický pro Ježíšova podobenství (R. Funk).

Podobně (např. J. D. Crossan, v návaznosti na P. Ricoeura) se rozlišuje mezi alegorií a podobenstvím, protože alegorie může být přeložena, kdežto mýtus a metafora ne. Metafora nejsou pouze tropem, figurou, ozdobou, pouze neilustrují informaci, ale participace zde předchází informaci. Metafora nemůže být redukována na nemetaforický jazyk, ale musí být participována (M. Boucherová).

Objevuje se také přístup strukturalistický, kdy nejde o historický význam nebo autorův záměr, ale pracuje se se srovnáním povrchu a hloubky textů samých. Přes veliký rozmach nakonec není přínos tohoto přístupu příliš významný.

Velký význam má naopak pojetí, které zdůrazňuje zasazení podobenství do kontextu tradice židovské (C. A. Bugge, J. Duncan, M. Derrett). Hledá se pozadí a materiál přítomný v rabínském prostředí, Ježíšova podobenství se srovnávají s rabínskými (A. Feldman). Přestože závěry jsou někdy odvážné a snad i za hranicí objektivního bádání, principiálně má toto pojetí zásadní význam. Připomíná se, že v židovských podobenstvích je obvyklý doprovodný rámec, že je pro ně typické, že jsou budována na znacích každodenního života, ovšem že ve své podstatě jdou daleko za ně (D. Flusser). Protože úvod a závěr jsou obvyklé, a dokonce typické a v evangelijních podobenstvích je jejich kontext korektní a obvykle připisován Ježíšovi samotnému, dochází se i k optimismu, co se týče spolehlivosti podání podobenství v evangeliích (Tomášovy verze se pak považují za závislé na synoptických). Problémem jsou, jak už bylo řečeno, někdy přehnané závěry, a

pak především pozdní datace rabínských podobenství (i když jejich závislost na Ježíšových podobenstvích není obecně předpokládána a kritizována), spolehlivým pramenem zůstává v tomto především materiál ze Starého zákona (případně z Kumránu).

1.2 Otázka žánru podobenství

S pojetím podobenství, respektive s hledáním tohoto pojetí, tak jak jsme ho výše naznačili, souvisí (minimálně od kritického obratu v polovině devatenáctého století) otázka žánru, žánrového zařazení podobenství, jejich žánrové klasifikace.

V následujícím odstavci ukážeme, že se podobenství (stejně jako jeho židovský předchůdce nebo příbuzný mašal) vzpírá jednoznačnému žánrovému zařazení. Přesto stojí za to (stejně jako v předchozím odstavci) připomenout úsilí věnované této otázce. Znovu pro přehlednost tématu a pro (i když převážně negativní) nasměrování naší orientace pojmání podobenství.

Pokusy žánrově uchopit podobenství se musely vyrovnávat s tím, že jako podobenství je označováno mnoho výroků, příběhů a vůbec textových útvarů, které se mezi sebou, co se týče žánru více či méně (a někdy i dost radikálně) liší. Proto docházelo k pokusům celou množinu podobenství nějak roztrdit, vytvořit určité podmnožiny, které by se už daly shrnout pod žánrovou hlavičku. Zůstává samozřejmě veliká pestrost v tomto dělení a klasifikování, pestrost, která je dána právě tím, že podobenství se takovému dělení vzpírají. V tomto klasifikačním úsilí se ovšem ztrácí celkový pohled na podobenství – jako pravá podobenství, podobenství v úzkém slova smyslu apod. je označena vždy jenom část z celého souboru evangelijních podobenství (podle vnějších kritérií příslušného klasifikujícího). Přitom uniká pozornosti tázání po tom, co mají podobenství ve své různosti společné, co je jejich společným základem, jaký je kořen, ze kterého roste košatý strom s plody velmi různými na pohled, přesto ale se stejnou, výraznou, jedinečnou chutí (technický jazyk by zde dokázal vystihnout podstatu mnohem obtížněji, srv. „po ovoci jejich je poznáte“).

Dělicí čarou mezi různými přístupy k podobenství se stal rozdíl v pojmání podobenství jako přirovnání nebo jako metafory. Od začátku kritického období se prosazuje myšlenka (A. Jülicher, srv. výše), že podobenství jsou ve své podstatě rozšířená přirovnání – a tedy, že nesou doslovný význam (proto také nepotřebují interpretaci, jsou jednoduše srozumitelná), na rozdíl od metafory a alegorie, které jsou součástí jazyka nedoslovného, prvkem s přeneseným významem, a myslí tedy jiný význam, než jaký

vyjadřují. S jednoduchostí souvisela představa jediného bodu dotyku přirovnání se skutečností.

Postupně ovšem převážily přístupy, které tento první kritický (až příliš radikální) rozmach překonaly. V podobenstvích připustily alegorické prvky, a především oproti předchozímu začaly vnímat podobenství jako rozšířenou metaforu. To s sebou nese mimo jiné dva zásadní obraty: Metafora (v tomto případě rozšířená v podobenství) se nedá převést na nějakou jednoduchou výpověď nemetaforickou, aniž by došlo ke ztrátě obsahu a smyslu, který má původní metaforické vyjádření. Metafora není přeložitelná (redukovatelná) do nemetaforického jazyka. Pro interpretaci to znamená přístup k jazyku podobenství už ne jako k vyjádření doslovnému, ale přenesenému. Druhým obratem je opuštění dogmatu jednoho místa, kde se podobenství dotýká skutečnosti.

Přestože přináší tento vývoj větší respekt k podobenstvím, takovým jaká jsou (s omezením vnějších vlivů při jejich pojímání; v pokračování od původně alegorizujícího přístupu, přes redukci až sem), zůstává ovšem pravidlem úsilí o hledání původní formy podobenství (taková jaká jsou, respektive jaká byla původně), kontext podobenství, do kterého jej zasazují evangelia je nadále považován za něco, co může přístupu k podobenstvím jen zatemnit nebo zabarikádovat.

A zmiňme ještě přístup, který opouští tohle rozdělení (alegorie, přirovnání, metafora), a opouští vlastně i dělení (třídění) podobenství a přistupuje k nim v celku, jedninou optikou. A to optikou analogie (J. W. Sider): „Ne všechna podobenství jsou příběhy, ale všechna podobenství jsou analogie.“⁹ Přičemž analogii představuje velmi lapidárně jako matematickou úměru ($A : B = a : b$ ¹⁰; tedy A se má k B jako a se má k b). Velkou předností tohoto pojetí je, že zachovává podobenství v jejich souboru (netřídí je), a že také přistupuje ke všem jedním klíčem, jednou metodou – protože rozeznává, že podobenství jako taková mají společný základ, stejnou povahu, která se pouze různě konkrétně projevuje. Otázku žánru tak toto pojetí odsouvá jako vlastně překonanou.

Toho se konečně chceme v této práci přidržet i my, zvláště pak také na základě skutečností představených v následujícím odstavci. Tento odstavec uzavřeme tím, že v této práci nám jde o rozeznání a podtržení momentů zvratu a překvapení, k čemuž chceme využít prvků rétorické analýzy, abychom tak postihli a vystihli právě tyto momenty. Nebudeme se tu tak pouštět do oblastní literární vědy a filosofie jazyka, i když jinak jejich přínos v jejich oblastech oceňujeme.

9 SIDER, John W., ref. 7, s. 18.

10 SIDER, John W., ref. 7, s. 19.

1.3 Starozákonní mašal a novozákonní parabolé

V tomto odstavci se věnujeme otázce, z čeho Ježíšova podobenství vycházejí, a co z toho plyne pro přístup k nim. Výše už jsme naznačili, že je považujeme za jednoznačně vycházející z židovské tradice. Než se dostaneme k podrobnějšímu rozboru, připomeňme, že i židovská tradice byla už po několik století vystavena vlivu kultury řecké – jako celé východní středomoří byla od Alexandra Makedonského a říší diadochů pod vlivem helénismu. V této souvislosti nemůžeme opomenout klasické bajky, alegorie, přirovnání, které už dávno před Ježíšovou dobou byly přirozenou součástí řeckého (potažmo římského) kulturního okruhu.

Přitom celé východní středomoří bylo už po staletí součástí helénistické kultury. I první čtenáři Lukášova evangelia byli pevně zakotveni v řecké (helénistické) kultuře. Nakonec i Lukášovo evangelium (stejně jako celý Nový zákon) bylo sepsáno v (novozákonní) řečtině. Znalost řečtiny předpokládáme také u Ježíše samotného. Přestože u většiny Ježíšových posluchačů nemůžeme předpokládat, že by byli nějak hlouběji seznámeni nebo dokonce spojeni s řeckým myšlením, kulturou a literaturou, vliv helénistické kultury se jistě ovlivňoval kulturu místní, a tak je na místě si ho uvědomit (nepřímo) i u toho, na co Ježíš navazoval, s čím se vyrovnával, s čím pracoval přímo, tedy s tradicí podobenství jaksi vlastní provenience: podobenství starozákonní a podobenství pronášená učiteli, rabíny před Ježíšem i současně s ním. Ovšem jak v otázce spolehlivosti jako zdroje, tak v otázce tradice, ze které Ježíš vychází se musíme orientovat především na Starý zákon.

Klíčem k pochopení, a vlastně základem ze kterého je potřeba vycházet při zkoumání podobenství vůbec, je sám termín podobenství (παράβολη). V evangelijní tradici může vycházet do jisté míry z prostředí řecké kulturní a rétorické tradice, ovšem pro jeho pochopení je zásadní hebrejský termín mašal (משל – vládnout; suverénní výrok, mocné slovo; pravidlo, zásada). V Septuagintě se parabolé objevuje totiž právě jako překlad hebrejského mašal. Hebrejský mašal a evangelijní parabolé se sice nepřekrývají dokonale, nicméně jejich povaha je velmi blízká.

Projdeme tak teď rysy mašal, abychom pak ukázali, jak s z nich evangelijní parabolé vychází.¹¹

Pro mašal je typické, že vzdoruje pokusům zakotvit jeho žánrovou identitu, odpovídá mnoha různým klasifikacím jako alegorie, přirovnání, podobenství, přísloví,

¹¹ Vycházíme zde z CURKAPTRICK, Stephen. Between Mashal and Parable: „Likeness“ as a Metonymic Enigma. *Horizons in Biblical Theology*. 2002, Volume 24, Number 1, s. 58 – 71.

hádanka, výpad (narážka, posměšek), ironie, aforismus, prorocký výrok, slavnostní prohlášení, poučující báseň, věštba, žalozpěv a další.¹² Mašal přibližně odpovídá podobnosti, připodobnění, přirovnání, srovnání, ale je nepřeložitelný v plném smyslu obsahu pojmu.

Mašal působí esteticky tak, aby vyvolal odpověď. Charakteristické pro mašal je, že vytváří dojem tajemna, ale právě tak generuje interpretaci. Jeho význam je přitom proměnlivý, je podmíněný kontextem, závislý na kontextu.

To je způsobeno metonymickou rozmlžeností. Mašal používá zemité, jaderné téma a výrazy, které jsou ve své strohosti jednak velmi intenzivní a přitom zároveň nejednoznačné, protože vyvolávají mnoho (velmi různých) asociací ze světa svého tématu, ze světa lidské zkušenosti. Mešalim (pl.) jsou rezistentní k jednoznačné, jasné interpretaci. Reflektují morální a sociální rozpory života, ze kterého jsou vytvořena jejich připodobnění, přesto vzdorují jasnému analogickému řešení jako „pouhá přirovnání“. Jejich podrobnosti se nedají nahradit čistě metaforickým obrazem. Jejich srovnání, připodobnění je metonymické, udržují metonymickou oscilaci mezi novými teologickými obrazy a jejich nejasným hmotným předmětem (tématem).¹³

Jako jaderné, zemité náčrty života, fungují metonymicky, zároveň doslovně i přeneseně, oscilují mezi jasností a nejasností. Mašal je zároveň jednak jasný, jednoduchý, zároveň ovšem nabitý mnoha dalšími možnostmi; evokuje povědomé, zatímco umožňuje, aby komplexnost povědomého generovala paradox v metonymické oscilaci mezi specifickou referencí a nekonečnou možnou referencí. Tato nejasnost reflektuje sociální a morální rozpory života, ze kterého mašal čerpá svá srovnání. Mašal ujišťuje o světě, zatímco má schopnost destabilizovat vnímání světa.¹⁴

Mašal je metonymický v tom, že jeho detaily, podrobnosti, zvláštnosti jsou zintenzivněny, aby vytvořily zasahující obraz. Ovšem tyto podrobnosti nejsou pro tento obraz přebytné, zbytečné. Uchovávají samotné paradoxy, ze kterých život sestává, a jejich nekonečné možné asociace. Mašal funguje metonymicky, když máte binární konstrukci doslovného a ne-doslovného jazyka v obrazech, které vyvolávají mnoho asociací kolísajících mezi specifickou referencí a nekonečnou možnou referencí.¹⁵

12 „Podle Jeremiase zahrnuje termín mašal podobenství, připodobnění, alegorii, bajku, přísloví, apokalyptické zjevení, hádanku, symbol, pseudonym, fiktivní osobu, příklad, téma, argument, apologii, vyvrácení (argumentu, obvinění), žert.“ CURKAPTRICK, Stephen, ref. 11, s. 58.

13 CURKAPTRICK, Stephen, ref. 11, s. 60.

14 CURKAPTRICK, Stephen, ref. 11, s. 65.

15 CURKAPTRICK, Stephen, ref. 11, s. 62-63.

Metonymický charakter mašal, ve kterém jazyk osciluje mezi určitou referencí a neomezenou referencí, vzdoruje interpretaci mašal jako čistě metaforického tropu.

Pro mešalim neplatí, že by jako metafora vyjadřovaly něco, co nemůže být vyjádřeno jinak než metaforou. Mešalim mohou být vyloženy, přeloženy, ovšem vždycky v závislosti na svém kontextu. Když jsou v kontextu jiném, je jiný i jejich výklad, překlad. Proto také nedává smysl hledat jejich jejich jednoznačný význam v jejich (hypotetickém) původním užití.¹⁶ Mašal je v tom příkladem samotné metonymické povahy jazyka. Používá a předvádí oscilující povahu jazyka s jeho kontinuem mezi takzvaným doslovným a přeneseným významem.¹⁷

Mašal je konstantním znakem tradice Starého zákona a je předchůdcem podobenství v synoptických evangeliích.¹⁸ Nicméně zde zůstává (už výše zmiňované) napětí mezi mašal Starého zákona a parabolé evangelií.

Jistě můžeme sledovat mnoho a mnoho velmi blízkých znaků. Pokusme se teď shrnout ty nejdůležitější: Podobenství (evangelijní, i dále), stejně jako mašal, nemůžeme jednoduše zařadit, zahrnout do určité žánrové kategorie. Ježíšovo podobenství se tak může pohybovat od výroku jen z několika slov¹⁹, přes metaforu²⁰, hádanky,²¹ přirovnání,²² až po příběhy,²³ a příklady²⁴ a alegorie.²⁵

Podobenství stejně jako mašal je typické tím, že umožňuje jednoduchý, jednoznačný výklad, ale že se tím možnost jeho výkladu vůbec nevyčerpává. Jeho interpretace se přitom (jako u mašal) nabízí v jeho kontextu (který může být různý, a pak je různý i jeho smysl, výklad).

Podobenství jsou také metonymicky hutná, a přitom jejich detaily jsou dostatečně řídké, aby mohl být příběh interpretován mnoha způsoby. Detaily příběhu fungují metonymicky s možností doslovného významu (specifického) a nekonečné možné reference. Zápletka může být jednoduchá, přesto je komplexní jako život sám.²⁶

Napětí mezi mašal a parabolé je pak (mimo jiné) v tom, že parabolé v řeckém kulturní a rétorické tradici má odlišný (úzký) význam – podle Aristotela je parabolé

16 CURKAPTRICK, Stephen, ref. 11, s. 63.

17 CURKAPTRICK, Stephen, ref. 11, s. 64.

18 CURKAPTRICK, Stephen, ref. 11, s. 59 – 60.

19 Např. Lk 6, 39; Lk 4,23

20 Např. Mt 10, 16; Mt 5, 14

21 Např. Mk 7, 15

22 Např. Lk 15, 3-7

23 Např. Lk 18, 1-8

24 Např. Lk 12,16-21

25 Např. Mk 12, 1-12

26 CURKAPTRICK, Stephen, ref. 11, s. 64.

přirovnání, usiluje o analogickou jasnost, kterou má podpořit. V tomto smyslu se tak právě Lukášova narativní podobenství zdají být orámována autorem ve smyslu parabolé, které má přinést analogickou jasnost. Ovšem parabolé chápané jako připodobnění nemusí nutně umenšit jeho kapacitu být záhadné, metonymicky generovat nekonečné možné reference, zatímco také poskytuje jednoduché srovnání.²⁷

Dále pak můžeme připomenout, že pole starozákonního mašal zahrnuje i formy, které s evangelijních podobenstvích neobjevují – tedy například bajky, sny a jejich výklady. Rozdíl také můžeme hledat v tom, že ve starozákonním okruhu jsou podobenství adresována často vůdcům a vládcům, kdežto Ježíš jimi pravidelně oslovuje své následovníky (učedníky). Dále připomeňme, že starozákonní podání využívá místy (ne zcela „férového“) nástroje (rétorického), když uvádí příběh jako skutečný, reálný, a teprve po reakci posluchače předvede, že jde o srovnání, které se týká právě jeho. Evangelijní podobenství (především narativní, a právě i Lukášova) mohou nést v sobě také tento moment překvapení, zvratu k posluchači, ovšem příběhy, které podobenství tvoří nejsou prezentována jako záznam reálné události. Naopak shodným rysem je, že starozákonní i evangelijní podobenství jsou charakteristická tím, že nutí (zvou) posluchače k posouzení (odsouzení) sebe sama, nebo minimálně k uskutečnění vlastních závěrů (před kterými není tak snadné uhnout jako před těmi zvenku).²⁸

Nakonec ještě připomeňme, že v jádru starozákonního mašal a novozákonní parabolé je srovnání (připodobnění) dvou nepodobných (nesrovnatelných) věcí. Přičemž srovnání může být stručné nebo rozšířené, implicitní (metafora, hádanka, příběh, příklad) nebo explicitní (přirovnání, připodobnění, alegorie).²⁹

1. 4 Lukášova narativní podobenství

V tomto odstavci se budeme věnovat Lukášovým podobenstvím, z hlediska těch, která nás budou v této práci zajímat. A to z pohledu spíše formálního (pohled na jejich obsah, tedy pohled Lukášovy teologie budeme sledovat v následující kapitole).

Všimněme si nejprve, že a jak se způsob, jakým předkládá podobenství Lukášovo evangelium, liší od přístupu evangelia Matoušova. Matouš řadí podobenství typicky do jedné velké Ježíšovy řeči (do jedné z pěti velkých Ježíšových řečí), jsou tedy součástí

27 CURKAPTRICK, Stephen, ref. 11, s. 64.

28 EVANS, Craig A. Parables in Early Judaism. In: LONGENECKER, Richard N. ed. *The Challenge of Jesus' Parables*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2000. ISBN 0-8028-4638-6, s. 64 – 65.

29 STEIN, Robert H. The Genre of the Parables. In: LONGENECKER, Richard N. ed. *The Challenge of Jesus' Parables*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2000. ISBN 0-8028-4638-6, s. 47.

diskurzu. Ježíš se někde postaví a promlouvá. Oproti tomu Lukášovo evangelium má (i ve svém celku) oproti této diskurzivní koncepci koncepci narativní – jednotlivé části Lukášova evangelia jsou řazeny do celého proudu vyprávění.

Dále se dotkněme otázky kontextu (v souvislosti s předchozím odstavcem). Kontext je totiž podstatný, vlastně rozhodující pro přístup k těmto (Lukášovým) podobenstvím. Neorámovaná tato podobenství nevytvářejí nutně teologický význam. Jsou nahuštěna rozmanitými osudy lidského života, která asociují význam v mnoha směrech. Jejich dojemné postavy – dlužníci, krajan a nepřítel, bližní, podnikatel, stavitel, voják, otec a syn, správce, chudý a bohatý, soudce a vdova, mohou být v jakémkoli příběhu a mohou jim být připsány různé hodnoty, významy. Takové charaktery jsou látkou lidských příběhů, ať už jsou jim připsány jakékoli kerygmatické, morální nebo filosofické impulzy. Ekonomický jazyk Lukášových podobenství je nahuštěn jak doslovnými, tak přenesenými odkazy referencemi, souvislostmi, i když tato přenesená kapacita nemusí být teologická. Je to evangelijní kerygmatické orámování, které dává těmto metonymickým podobenstvím jejich zvláštní konkrétní teologický impuls.³⁰

Přitom také Lukášova „realistická“ narativní podobenství se zdají mít větší spojitost s metonymií mašal než s binární konstrukcí metafor. Lukáš se jeví tak, že používá tyhle příběhy jako stálá, ustálená ilustrativní přirovnání,³¹ a Lukášova narativní podobenství se zdají být orámována autorem ve smyslu parabolé řeckého prostředí, které hledá, usiluje o analogickou jasnost.³² Ovšem tím, že v kontextu nabízí jednu interpretační možnost (vrstvu) není zrušena polysémická kvalita (parabolé koření v mašal), která zve k interpretační aktivitě, ve své necílenosti, neurčitosti a náznaku, když (jako mašal) evokuje známé, jen aby bylo ponořeno do komplexity. Lukášova (vlastní) podobenství zachovávají ve svých přirovnáních metonymickou hutnost mašal.³³

1.5 Shrnutí a metodická orientace

V tomto odstavci vybíráme některé prvky přístupů k podobenstvím, které budou orientovat naši práci, shrneme náš přístup k podobenstvím (na základě výše uvedeného), tedy čím se budeme v přístupu k podobenstvím řídit (metodicky).

Od začátku chceme přistoupit k podobenství tak, jak nám je předkládá Lukášovo evangelium (nebudeme se zabývat hledáním hypotetické původní, před-evangelijní verze).

30 CURKAPTRICK, Stephen, ref. 11, s. 62.

31 CURKAPTRICK, Stephen, ref. 11, s. 61 – 62.

32 CURKAPTRICK, Stephen, ref. 11, s. 64.

33 CURKAPTRICK, Stephen, ref. 11, s. 70.

Nebudeme se věnovat pokusům o žánrové zařazení podobenství, ale budeme mít na mysli základ, ze kterého podobenství vychází, jejich povahu. K tomu patří i uvědomění si zásadního významu kontextu pro přístup k podobenství, důležitost jejich zarámování, nepostradatelnost jejich rámce (při vědomí toho, že jiný rámec by nechal podobenství vyznít zase jinak). Budeme přitom vycházet také z toho, že podobenství může nabízet jeden jednoduchý, srozumitelný výstup, ovšem že tím není nijak zkráceno, potlačeno celé množství možných dalších výstupů – a že tedy teprve v úplnosti (nakonec teoreticky nedosažitelné) těchto možností by se dal sečíst význam podobenství jako takový.

Podobenství se nebudeme dále pokoušet zařadit, definovat, klasifikovat, bude nás zajímat naopak spíše definice podobenství z hlediska jeho funkce, fungování, funkčnosti. Při tom si budeme všímat podobenství jako formy (funkční definice podobenství)³⁴, která dokáže zvýraznit komunikaci, která dokáže pomoci přesvědčit. Budeme si všímat jeho zároveň přesvědčující (usvědčující) a odzbrojující povahy: podobenství si posluchače nejprve připraví (ztotožnění, vtáhnutí osobně), a pak také vede k odpovědi (závěr, který si udělá každý sám).³⁵

Budeme si všímat (shrnujeme) toho, že v podobenství se objevují v napětí dvě věci (skutečnosti), a to v mnoha polohách. Což přispívá, respektive spoluvytváří účinnost podobenství ve vztahu k posluchači. Tato podvojnost vytvářející napětí začíná už u analogického charakteru podobenství, kdy se analogie ukazuje na rozdílných věcech. Další podvojně napětí přináší už zmiňovaná spojení jednoho nabízeného výstupu a mnoha dalších výstupů možných. Nesmíme zapomenout ani na zároveň informativní rozměr a ovlivňující rozměr podobenství, a pak také prostředky, které k tomu používá (znovu v podvojnosti, v napětí): zároveň přenesený a doslovný význam; zároveň „vehicle“ a „tenor“; vedle sebe stojící rámec a těžiště (ohnisko); napětí mezi zobrazením a zobrazeným; mezi podružným a principiálním (detailem povrchu a hloubkou smyslu); označujícím a označovaným. To všechno ve výsledku znamená, že podobenství nejen informují, ale také odzbrojují a přesvědčují; jejich hádankovitost vtahuje posluchače, angažuje je a jejich vzkaz nastupuje dříve než jsou jejich posluchači schopni se uzavřít a bránit.³⁶

Tahle funkce, její forma, ve které se naplňuje, případně technika, kterou opoužívá,

34 SIDER, John W., ref. 7, s. 83; STEIN, Robert H., ref. 29, s. 38.

35 STEIN, Robert H., ref. 29, s. 48.

36 STEIN, Robert H., ref. 29, s. 37.

není ovšem oddělitelná od obsahu, od toho, co vlastně transformuje, přetváří posluchače.³⁷ Proto se nebudeme vyhýbat ani případným rozborům obsahu Ježíšových (evangelijních) slov. Kdybychom zde přistupovali s nějakým ostychem k jejich (na učedníky zaměřenému, křesťanskému) obsahu, nemohli bychom se dostat příliš daleko v projektu vyhledání a prozkoumání momentů zvratu, tedy nakonec toho, jak podobenství působila (a působí) na své posluchače (čtenáře).

A konečně budeme pracovat s tím, že podobenství má v sobě také podvojnost přinášející napětí v tom, že (jistě jako za určitých okolností každé slovo, ale pro podobenství to platí zvlášť a zevnitř) působí jak na rozum a logické uvažování posluchače, tak také na jeho emoce, v tomhle napětí pak přivádějí člověka k rozhodnutí.³⁸ Proto nemůžeme jednoduše říci „podobenství znamená to a to“, protože bychom úplně zanedbali jeho afektivní dimenzi.³⁹

37 STEIN, Robert H., ref. 29, s. 48.

38 STEIN, Robert H., ref. 29, s. 36.

39 STEIN, Robert H., ref. 29, s. 37.

2 Lukášova teologie: její důrazy a celek

Zatím jsme se zabývali podobenstvími obecně. Než přikročíme k vlastnímu průzkumu vybraných podobenství, probereme v této kapitole základní rysy teologie Lukášova evangelia. Neklademe si zde úkol provést celkovou studii Lukášovy teologie, vybíráme pouze některé důrazy, které jsou podstatné pro tematiku vybraných podobenství, a tak nám budou moci posloužit při jejich zkoumání.

Výše jsme se už dotkli otázky a důležitosti bezprostředního kontextu pro pochopení a přijetí, a také pro analýzu a interpretaci podobenství, teď obrátíme pozornost k celku evangelia, k jeho teologii, záměru a zaměření obecně (ve vybraných aspektech), abychom pak mohli sledovat jejich konkrétní uplatnění, jak se budou demonstrovat v jednotlivých podobenstvích.

Jistě bychom mohli prozkoumávat jednotlivá podobenství ad hoc, ovšem ochudili bychom se tím o celá pole jejich významu a souvislostí, která vystoupí právě v kontextu celého evangelia, komplexně.

2. 1 Ježíš podle Lukášova evangelia

V tomto odstavci se pokusíme vyrovnat s otázkou, která není jen terminologická, ale má také své důsledky metodické. A sice, že jednou bude zmiňován Lukáš (co sděluje), jednou Ježíš, jednou to, co podle Lukáše říká Ježíš, co si Lukáš z Ježíše vybírá, nebo na druhou stranu, jak se Ježíšova slova promítají do Lukášova textu.

Jak už bylo řečeno výše, bylo podniknuto mnoho pokusů hledat za texty evangelií jejich původní prameny, očistit původní materiál od redakčního nánosu tvůrců evangelií: hledat *ipsissima verba Christi* (v našem případě původní podobenství). Tyto pokusy mají jistě své oprávnění a biblickému bádání přispěly významným dílem – především vůbec v kritické práci s textem a v základní myšlence, že Ježíš byl někdo jiný, než Ježíš poskládaný z obrázků evangelií – ovšem na druhou stranu je nesmíme přeceňovat. Navíc se budou tyto pokusy vždycky nutně pohybovat na více či méně hypotetické rovině: Ježíše máme před sebou ve všech tradicích už zprostředkovaného, „upraveného“, přeloženého – do myšlení a teologie konkrétního podání. Přitom takové hledání se také nevyhnulo riziku, že při pečlivém hledání detailu se ztratí smysl pro celek.

My se touto cestou pouštět nebudeme. Jednak se domníváme, že oprávněnější je respektovat pisatele evangelia: nepočítat s ním jen jako s jakýmsi redaktorským elémem, ale jako s tím, kdo vědomým výběrem a zkomponováním ježíšovského materiálu, dokázal

představit Ježíše a jeho působení a učení, tak jak zamýšlel (byť jsme si vědomi, že už ve výběru a kompozici materiálu je obsažena nemožnost postihnout Ježíše jako takového).

A z toho tedy vyplývá, že se nebudeme pokoušet hledat za Lukášovým textem nějakého originálního Ježíše, nebo rozhodně ne samoučelně, principiálně, ale že se naopak budeme věnovat Ježíšovi, tak jak nám ho ukazuje Lukáš. Když tedy budeme dále například hodnotit Ježíše jako rétora, bude to Lukášův Ježíš, Ježíš Lukášova evangelia.

I když jsme si vědomi (i díky kritickým analýzám), že svéráz a účinnost Ježíšových řečí jsou součástí Lukášova výsledku, že jim Lukáš dává prostor, my se budeme zabývat až Lukášovým textem, tak jak ho nakonec Lukáš (ať už více, méně, nebo třeba jen minimálně) upravil a představil.

Je zřejmé, že zde necháváme jaksí v pozadí předpokládané přímé Ježíšovy posluchače, a že se budeme zabývat tím, co celek evangelia traduje svým čtenářům. To ovšem platí jen do jisté míry (a pro tuto kapitolu): přestože metodicky budeme vycházet z Lukášova textu a Lukášova Ježíše, je to stále text, který zprostředkovává (jistě svým způsobem, svým podáním), traduje Ježíše jako takového. Lukáš Ježíše sice představuje po svém, ale nepřevypravuje jej do závěru prvního století, nechává jej mluvit pro své (Ježíšovy) učedníky a vůbec pro své (Ježíšovo) publikum. Proto nás budou zajímat samozřejmě (také) okolnosti a kulisy a publikum Ježíšových řečí – tomu se budeme věnovat v následující kapitole, bude nás zajímat rétorický projev Ježíšův – v kapitole o rétorice; a konečně použijeme tento materiál v kapitolách věnovaných vlastní práci s vybranými podobenstvími. To vše ovšem při vědomí, že při tom nemluvíme o „původním“ Ježíšovi, ale že máme na mysli Ježíše Lukášova (evangelia).

2. 2 Celek Lukášova díla

V této kapitole pracujeme s tím, že Lukášovu teologii je třeba zkoumat v celku Lukášova evangelia a nakonec celku Lukášova díla. Jednak proto, že Lukáše považujeme za autora, který své dílo vytvořil tak, že ve své struktuře, ve výběru a v uspořádání zařazení jednotlivých částí dává smysl a čtenář si ho má uvědomit (ne jen jako vědec, jako literární kritik, ale jako prostý, obyčejný, třeba literárně nevzdělaný člověk, třeba i jen podprahově). Jednotlivé části tak nemá smysl vytrhovat z kontextu a zkoumat jednotlivě, protože tím se nikdy nemůžeme dostat k jejich opravdovému významu, který je pevně zasazen v Lukášově celkovém záměru. Naopak řečeno, nejprve je třeba vidět Lukášovo dílo jako celek a teprve z tohoto celku je pak možné hledat a nacházet, jak se projevuje, demonstruje

v jeho jednotlivých částech. Tedy znovu se tak vymezujeme proti hledání nějakého původního textu, jednotlivých pramenů, jakéhosi redakčního protolukáše. Takové úsilí (i když je v jistých jeho výsledcích oceňujeme), považujeme pro nás zde za vedlejší, a navíc za jdoucí právě proti smyslu hledání výrazu Lukášova díla jako celku.

To má své metodické předpoklady i důsledky. Předpokládáme, že přestože Lukáš své dílo psal v době, kdy bylo v křesťanských církvích známo a používáno (minimálně) Markovo evangelium, a samozřejmě (některé) epištoly (nemluvě o používání starozákonních textů), přičemž jejich používání (podle synagogální a vůbec židovské tradice) a zacházení s nimi probíhalo na úrovni částí textů (veršů, oddílů apod.), a Lukáš tedy musel (minimálně mohl) předpokládat použití svého textu podobným způsobem, přesto koncipoval své dílo jako jeden celek, který dává smysl a nese smysl právě i ve svém celku (– tedy když se čte od začátku do konce). Při čtení v celku tak může vyniknout postupný vývoj tématu (prohloubení, změna úhlu pohledu, změna zaostření, změna nasměrování tématu), kdy se k nově řečenému přirozeně přistupuje už na základě, s vědomím toho, co bylo řečeno dříve.

To nakonec platí jak pro Lukášovo evangelium, tak pro Lukášova Ježíše. To pro nás bude metodicky znamenat, že vybraná podobenství budeme sledovat v jejich následnosti, tak jak jdou za sebou, nejen formálně (protože jsou takto seřazena), ale budeme si všímat i toho, jak se v nich čtenáři téma postupně představuje, odhaluje v jiných kontextech, jak se mění jeho perspektiva.

2. 3 Lukášova eschatologie: mezi uskutečněním a naplněním

Pokud chceme vnímat Lukášovo dílo v jeho celku, musíme brát v úvahu nejen Lukášovo evangelium, ale také Skutky apoštolské, jako dva díly, dvě části jednoho souvislého projektu.

Základní interpretace Lukáše se obvykle podává jako dějiny spásy.⁴⁰ Od Adama, od stvoření (Lukášův rodokmen, Lk 3, 23 – 38) až po Jana Křtitele; potom Ježíšovo působení, kterému se věnuje Lukášovo evangelium, až po jeho smrt a vzkříšení, jako zvláštní událost odděluje nanebevstoupení Ježíšovo, kterým začíná čas pro církev, pro zvěstování evangelia, pro život církve – tomu se věnují Skutky apoštolské, nakonec se čeká parúsie

40 Vycházíme zde z POKORNÝ, Petr. *Vznešený Teofile, (Teologie Lukášova evangelia a Skutků apoštolských.)* Přel. B. Vik. 1. vyd. Třebenice: Mlýn, 1998. ISBN 80-902296-2-X; MRÁZEK, Jiří. *Teologie opomíjených. Přehližené hlasy v Novém zákoně.* Jihlava: Mlýn, 2013. ISBN 978-80-86498-52-2, s. 74; VOUGA, Francois. *Teologie Nového Zákona.* Přel. J. Bureš, M. Fér, J. Keller, J. Keřkovský a L. Teca. Jihlava: Mlýn, 2009. ISBN 978-80-86498-27-0, s. 72; CASSIDY, Richard J. *Jesus, Politics, and Society. A Study of Luke's Gospel.* NY: Orbis Books, 1978. ISBN 0-88344-237-X.

(až bude evangelium do-neseno až na sám konec země).

Jako i jiní příslušníci prvních křesťanských generací a mezi nimi i pisatelé novozákonních spisů i Lukáš se musel vyrovnávat s otázkou, jaký je čas mezi Ježíšových odchodem a novým příchodem. Odpovídá jednak tak, že opoždění příchodu Ježíšova (který byl očekáván velmi záhy, a tahle očekávání se neplnila) není chybou, není něčím, co by mělo křesťany zneklidňovat, ale že je naopak časem, který má svůj smysl, a to v díle Ducha svatého v jeho učednících (církvi).

Rozhodující událost dějin spásy už nastala, poslední věci (eschata) už se ukázaly na kříži a ve vzkříšení, naplno se ukážou ovšem teprve v budoucnosti. Přítomnost mezi těmito dvěma eschatologickými póly má ovšem svůj smysl, není jimi vyprázdněna, ale má naopak být naplněna naplňováním Ježíšových pozvání a povolání.

Toto Lukášovo vyrovnání se s otázkou času, blízkosti (naléhavosti) příchodu Božího království, posledních věcí, je samozřejmě možné (lákové) zkoumat v souvislosti s tím, jak se k těmto otázkám stavěl sám Ježíš. Jak jsme ale už připomínali (opakovaně), hledání takového Ježíšova vlastního (původního) očekávání je příliš hypotetické, předpokládá masivní redukci materiálu, který máme k dispozici, přičemž je tato prakticky nerealizovatelná bez apriori předpokládaného (dopředu připraveného) výsledku. Navíc výsledky, ke kterým bádání v těchto otázkách dochází nejsou ani jednoznačné, ani koherentní, a už vůbec ne průkazné. My zůstáváme u Lukášova teologického záměru a Lukášova Ježíše (byť s vědomím, že ani Lukášův Ježíš není Lukášem úplně ochočen).

Zůstává tedy (shrňme) čas, který je výzvou a povoláním pro jeho učedníky (církve). Zůstává napětí, dvojpolovost (což je typické pro Lukáše i v jiných ohledech), mezi tím, co se už uskutečnilo, a tím, jak se to teprve ukáže naplno, a mezitím prostor pro rozhodování, jednání, zvěstování. Království Boží už přišlo, nakonec přijde, teď je čas pro život podle alternativy, kterou člověku předkládá.

2. 4 Evangelium pro chudé (speciálně) a pro všechny (univerzálně)

Obsah Ježíšových povolání a pozvání a výzev v tomto smyslu je jistě v Lukášově evangeliu velmi blízký ostatním evangeliím a také ostatním novozákonním spisům. Tedy lapidárně řečeno: láska k Bohu, neoddělitelně spojená s účinnou láskou k druhým lidem, ve které se projevuje.

Lukášův speciální teologický důraz směřuje ke zvláštní potřebě zvlášť potřebných lidí. Lidí sociálně nezakotvených, nebo s velmi problematickým sociálním postavením.

Silně jsou zde připomínáni chudí (a to doslova),⁴¹ ale i jinak všelijak ne-mocní, slabí, nezařazení.⁴²

Mezi takovéto marginalizované členy společnosti, do jedné řady s chudými a slabými, řadí Lukáš také skupiny jinak vlastně většinové, ovšem ve společnosti (v židovské, i ve společnosti prvních křesťanských sborů) stojící až na zadních místech, tedy ženy a pohané.

Na druhou stranu, a jsme tady znovu u takového dvojpólového napětí, které tvoří (i zde) rámec Lukášovy teologie, je pro Lukáše typický univerzalizmus, ve kterém není nikdo vyloučen, postaven na druhou kolej, odsunut, ale kde jsou naopak jeho adresáty, adresáty evangelia (a jeho výzev, jeho povolání) všichni, je to pro všechny.

Tím, že Lukáš věnuje zvláštní pozornost chudým a slabým, neznamena to u něj prosté revoluční převrácení situace, ve smyslu jednoduchého odsouzení bohatství a vůbec všeho opačného.

Právě Lukáš je výjimečný v připomínání pozitivního nakládání s majetkem: přímo v jednom z vybraných podobenství se (pozitivně) objevuje velký vlastník Abraham,⁴³ Lukáš zmiňuje ženy mecenášky,⁴⁴ které podporovaly Ježíše a zástupy jeho učedníků, bez rozpaků se Ježíš účastní hostin v bohatých domech,⁴⁵ titulní čtenář Theofil bývá považován majetného člena církve, ba dokonce za Lukášova sponzora, patrona, ve Skutcích apoštolů jsme opakovaně svědky snad ještě výraznějšího neproblematizování bohatství zájemců a sympatizantů (Pavel se rozhodně nevyhýbá bohatým domům, rozhodně nechodí jen za otroky, chudinou). Nejde tedy o ojedinělé zmínky, o výjimky z pravidla, naopak můžeme říci, že zváni a přijímáni jsou i ti bohatí, a můžeme uzavřít, že (Lukášův) Ježíš tedy nemůže být označen jako ten, kdo vystupuje proti bohatství jako takovému, principiálně.⁴⁶

K tématu bohatství se zde tedy přistupuje jinak, z jiného úhlu pohledu. Tento přístup není plochý, zkratkovitý, revoluční. Pokusíme se ho představit v dalších odstavcích, tady ještě připomeňme, že takový (na první pohled protichůdný, dialektický, rozporuplný) přístup k bohatství můžeme sledovat už ve Starém zákoně, kde bohatství je nezřídka neproblematicky znakem Božího požehnání, a chudoba naopak, i když jistě ne výlučně,

41 Srv. „blahoslavení chudí“ (Lk 6, 20) a „blahoslavení chudí duchem“ (Mt 5, 3).

42 Lk 4, 18 – 19 (kázání v Nazaretě); srv. Iz 61, 1 – 2.

43 Lk 16, 22 nn.

44 Lk 8,3

45 Srv. CASSIDY, Richard J., ref. 40, s. 24

46 Srv. WRIGHT, Stephen I. Parables on Poverty and Riches. In: LONGENECKER, Richard N. ed. *The Challenge of Jesus' Parables*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2000. ISBN 0-8028-4638-6. s. 223.

součástí Božího pedagogického (trestajícího) odpovídání na lidské jednání. Ovšem máme k dispozici i přesně opačná vyjádření, respektive texty, které takovýto neproblematický algoritmus odměny a důtky striktně odmítají (a jsou tak blíže hlavnímu proudu starozákonní zvěsti). Prozatím zde shrňme (a připravme si tak předeheru k podrobnějšímu rozboru dalších odstavců), že zde (u Lukáše, ale podobně jako už ve Starém zákoně), i bohatství může být Božím požehnáním (a naopak), ale především záleží na vztahu k němu, respektive na nakládání s ním, na zacházení s ním.

A konečně ještě jednou podtrhněme, že zvláštním ohledem Lukášovým jsou chudí (speciálně), ovšem ale Ježíš a evangelium jsou pro všechny (univerzálně). Přičemž tento ohled speciální a univerzální se nevyčerpává jen v oblasti bohatství a chudoby, zde ho zvlášť připomínáme s ohledem na naše vybrané texty.

2. 5 Bohatí jako sytí – chudí jako hladoví

Na jedné straně tak máme u Lukáše před sebou ostré rozdělení, respektive ostrý protiklad mezi bohatstvím a chudobou. Necháme v tuto chvíli stranou ostatní slabé a potřebné, i když důraz na ně budeme mít i nadále na paměti, a budeme se soustředit právě na tuto oblast. Jednak proto, že to úzce souvisí s tématem této práce, s podobenstvími o bohatství, respektive o boháčích, a pak také proto, že právě tenhle Lukášův důraz je zřejmě nejvýraznější, nejsrozumitelnější a poselství, které z něj vyplývá je závěrem i pro případy ostatní. A také konečně, i když je jistě ne nejméně důležité, je to zároveň téma atraktivní, chytlavé, osobní, prožité, výbušné, a také proto je Ježíš používá.

Všimněme si, že u Lukáše často (pravidelně) stojí u sebe bohatství a chudoba v nejtěsnější blízkosti nasycení a hladu, ať už výslovně, nebo alespoň v úzké (byť třeba nepřímé) souvislosti. Připomeňme zde několik zásadních textů, na kterých můžeme tyto Lukášovy důrazy předvést.

Začněme Mariiným chvalozpěvem,⁴⁷ kde hned v úvodu evangelia zní jako vyznání, že ten Bůh, který dává do pohybu událost Ježíšova narození, je Bohem, který „bohaté poslal pryč s prázdnou“ a hned v paralelismu: „hladové nasýtil dobrými věcmi.“

V Ježíšově „programovém prohlášení“ v Nazaretě⁴⁸ cituje Ježíš proroka Izajáše: „Duch Hospodinův jest nade mnou; proto mne pomazal, abych přinesl chudým radostnou

⁴⁷ Lk 1, 46 – 55 (zvl. v. 53)

⁴⁸ Lk 4,16 – 30 (zvl. 4, 18 – 19); srv. Iz 61, 1 – 3: „Duch Panovníka Hospodina je nade mnou. Hospodin mě pomazal k tomu, abych nesl radostnou zvěst pokorným, poslal mě obvázat rány zkroušených srdcem, vyhlásit zajatcům svobodu a vězňům propuštění, vyhlásit léto Hospodinovy přízně, den pomsty našeho Boha, potěšit všechny truchlící, pozvednout truchlící na Sijónu, dát jim místo popela na hlavu čelenku, olej veselí místo truchlení, závoj chvály místo ducha beznaděje.“

zvěst; poslal mne, abych vyhlásil zajatcům propuštění a slepým navrácení zraku, abych propustil zdeptané na svobodu, abych vyhlásil léto milosti Hospodinovy.“ Ovšem citát se od Izajášova textu liší právě tím, že místo Izajášových pokorných, kterým má být nesena radostná zvěst, jsou to u Lukáše (Ježíše) chudí (πτωχοι), kteří jsou adresáty této zvěsti (a doplňme, že místo zkroušených v srdci, jsou předmětem Boží péče doslovněji postižení: slepí, kterým bude navrácen zrak).

Dále připomeňme blahoslavenství a bědy z šesté kapitoly Lukášova evangelia, kde jsou na rozdíl od Matoušova evangelia blažení chudí (oproti Matoušovým chudým duchem).⁴⁹ A i dál se podobně blahoslavenství Lukášova obrací přímo na ty, kdo hladovějí, se zaslíbením, že budou nasyceni, kdežto u Matouše se toto zaslíbení týká hladovějících a žíznících po spravedlnosti.⁵⁰ A u Lukáše je dále téma rozvinuto (paralelismem, antitetickým) v následujících bédách: běda vám bohatým, běda vám nasyceným,⁵¹ kde vedle sebe stojí znovu v těsné souvislosti bohatství a nasycení.

Když se pak přicházejí učedníci Jana Křtitele ptát, jestli je tím, kdo má přijít, odpovídá jim Ježíš tak, že jim sumarizuje to, co jeho působení provází, co je vlastním obsahem jeho činnosti:⁵² „Slepí vidí, chromí chodí, malomocní jsou očišťováni, hluchí slyší, mrtví vstávají, chudým se zvěstuje evangelium.“

Hlavně pro naše souvislosti a potřeby připomeňme pak zde ještě naše tři vybraná podobenství, která jsou s tématem bohatství (boháčů) také Lukášovou vlastní látkou. A přitom se týkají také bohatství v souvislosti se sytostí, nebo alespoň s potravinami: nasycený boháč, který každý den skvěle hodoval – a Lazar, který se toužil nasytit (aspoň drobty). Boháč, který si vytvoří velké zásoby, takže se těší, že bude mnoho let jíst a pít (do sytosti). A konečně správce nespravuje abstraktní majetek finanční, ale je manažerem v oboru potravin (a podtrhněme: základních potravin jako mouka, olej; a to ve velmi „nasycených“ množstvích).

Těchto několik textů dovede za všechny ukázat, nakolik je pro Lukáše toto téma a jeho pojednání důležité, nakolik mu stojí za to je zdůraznit. Přitom můžeme sledovat, jak často stojí bohatství v jedné linii s bohatstvím a chudoba s hladem. To nemůžeme pominout jen s odkazem na ozdobu řeči, respektive na to, že možná abstraktní pojem bohatství (chudoba) zde dostává (velmi) konkrétní rozměry. To je jistě pravda, ovšem

49 Lk 6, 20; srv. Mt 5, 3.

50 Lk 6, 21; srv. Mt 5, 6.

51 Lk 6, 24 – 25.

52 Lk 7, 19-23 (zvl. 7, 22).

nemůžeme u toho zůstat, ale musíme se posunout k závěru, že pro Lukáše je hranice mezi chudobou a bohatstvím vedena velmi jasně a ostře a přitom překvapivě (z našeho dnešního pohledu) nízko: hranice mezi bohatstvím a chudobou je otázkou hladu a sytosti. Jde o naplnění, respektive nenaplnění základních životních potřeb, vlastně o život nebo živoření, přežívání a (dotaženo do konce) dokonce smrt.

To s sebou nese také zajímavé důsledky v otázce, komu jsou a v jakém smyslu jsou určeny Ježíšovy výzvy v oblasti zacházení s majetkem, pro jakou „cílovou skupinu“ nese tento důraz jaký význam. Tomu se budeme věnovat v následujícím odstavci a budeme mít tuto otázku na paměti i při rozboru vybraných podobností.

Nabízejí (vnucují) se zde samozřejmě i další otázky: proč Lukáš dává na téma bohatství (chudoby) takový důraz, a právě v tomto smyslu? Vychází to ze situace Ježíšovy doby a v Lukášově prostředí se to ukazuje jako aktuální? Týká se to nějak speciálně jeho (Lukášových) čtenářů, reflektuje to rozdíly ve společnosti (velmi bohatí x velmi chudí) a/nebo ve sborech Lukášových primárních čtenářů? Na tyto otázky se pak pokusíme odpovědět v další kapitole, s vědomím, že téma a jeho pojetí je ostatně atraktivní v každé době a v každé společnosti.

2. 6 Kritika bohatství

Pokud jsme poznali bohatství a chudobu jako silné Lukášovo téma, o to víc nás může zarážet neproblematizování bohatství na mnoha jiných (výše už naznačených) místech. Lukášův teologický důraz je (jak už jsme připomněli výše) přitom potřeba hledat hlouběji, než v jednoduchém odsouzení bohatství jako takového. Kdybychom totiž zůstali u toho, musela by nám Lukášova teologie vycházet jako nekonzistentní, když by ukrývala rozpor v jednom ze svých stěžejních témat, nebo jako paradoxní, dialektická, přičemž by se ovšem její dialektika jen těžko zbavovala podezření, že je jen povrchní, že jen zakrývá (pokryteckou) směs duchovních ideálů, které se ovšem neprojevují v praktické rovině, kde by dostával prostor praktický pragmatismus: podpora Ježíšových učedníků, zázemí pro Pavla a jiné ve Skutcích, nebo konečně ohledy na bohaté sloupy sborů Lukášových čtenářů.

Při hledání odpovědi nemůžeme samozřejmě ani jednu Lukášovu polohu pominout, nebo ji zkoušet nějak oslabit či rozmlžit. Musíme se tedy pokusit vystihnout, kam (proti čemu) přesně se obrací kritický osten zaměřený proti bohatství, když není předmětem kritiky vždycky a principiálně.

K tomu si ujasněme několik věcí, které jsou v tomto ohledu typické; pak se pokusíme shrnout. Nejprve negativně (co Lukáš nekritizuje): bohatství (ještě jednou) není předmětem kritiky vždy a všude, z principu. Bohatí dále nejsou kritizováni proto, že by své bohatství získávali na úkor chudých (že by chudé vykořisťovali) – tento ekonomický, filosofický, politický, sociální aspekt se vůbec neobjevuje, nepatří do výbavy a souvislostí Lukášova evangelia.⁵³ Nekritizuje se tedy nějaký aktivně negativní vztah bohatých vůči chudým.

Naopak předmětem kritiky je ne-vztah bohatých vůči chudým, neexistence vztahu, zájmu o potřebného (chudého), který by vedl k aktivitě v jeho prospěch. Dalším (souvisejícím) bodem kritiky je to, že chybějící vztah k chudým (potřebným, lidem vůbec) je v souvislosti (příčinné) se vztahem k majetku. Vztah k majetku, který odvádí člověka od vztahů k druhým lidem vůbec, a zvláště k potřebným, vztah k majetku, který zabírá místo v oblasti mezilidských vztahů a pokřivuje celou oblast lidského vztahování se – jak k druhým lidem, tak Bohu. A vztah k majetku se kritizuje také v jeho formě, především ve spoléhání se na majetek, v považování majetku za životní oporu a zajištění.

Těmito pohledy se pak prolíná ještě jiná perspektiva kritiky bohatství. Není kritizováno bohatství jako takové, ale touha po bohatství a její uskutečňování, nebo i pokusy o ně. Tedy hromadění, chamtivost, hladovost,⁵⁴ chtivost. Předmětem kritiky je přitom také zacházení s majetkem už nabytým – tedy jeho používání, respektive nepoužívání pro druhé.⁵⁵ To se ovšem týká především nadbytku, to člověk má nad to, co přesahuje jeho základní životní potřeby. V tomto bodě nevypadá ona kritika příliš radikálně, ovšem když si uvědomíme, kde vede Lukáš hranici mezi bohatstvím a chudobou (syťost / hladovost), dostává hned (velmi) ostré rozměry.

Podtrhněme zde pak ještě jednu věc: touha po majetku, pokusy majetek shromáždit, představa zajištěnosti majetkem, nejsou otázky, které by byly vyhrazeny jen bohatým. V tomto směru platí Lukášova kritika také univerzálně – i chudý může toužit po majetku, pokoušet se majetek shromáždit, může mít představu, že to je to, o co v životě jde.

A nakonec shrňme (a zároveň si připomeňme přímo naše tři vybraná podobenství, samozřejmě s tím, že se tato podobenství v tomto shrnutí rozhodně nevyčerpávají, a že jde často o jejich rámec a kontext): v kritice bohatství nejde o bohatství jako takové, ale o

53 CASSIDY, Richard J., ref. 40; oproti tomu WRIGHT, Stephen I., ref. 46, s. 218 a s. 221; srv. níže kapitulu 3

54 MRÁZEK, Jiří. *Lukášovská podobenství*. Jihlava: Mlýn, 2007. ISBN 80-86498-22-0, s. 28.

55 MRÁZEK, Jiří, ref. 54, s. 115.

vztah k němu (touha po majetku, představa zajištěnosti, chamtivost, nadbytek – srovnej Boháč a stodoly), kritizován je ne-vztah k chudým (Boháč a Lazar), a také nakládání s majetkem, respektive vydělování sféry majetku s oblasti lidské odpovědnosti vůči Bohu a za druhého člověka (Nepoctivý správce). Toto vše se tedy netýká výhradně bohatých, ale platí univerzálně.

2. 7 Království Boží jako přijímání a služba

Vztah k bohatství, respektive vztah k majetku, tak jak jsme jej popsali výše, je v Lukášově teologii neoddělitelně spojen také s aplikací alternativního (ne-)vztahování se k majetku ve smyslu úsilí o vztah k nemajetným a vůbec potřebným. Tedy s pozitivní alternativou jednání a zacházení a s majetkem a vztahování se k lidem a k Bohu. Touto alternativou je úsilí přijmout a zahrnout chudé a nejisté do života společenství. Řečeno jinak nejde konečně o pomoc zevnitř ven (těch zevnitř těm venku), ale o vytvoření společenství, které ty „venku“ zahrne „dovnitř“, přijme je do sebe, naváže vztah: Lukášovým teologickým důrazem, který je průvodičem a dotažením Lukášova pohledu na vztah k majetku je tedy inkluze – inkluze potřebných do společenství.⁵⁶ V této souvislosti připomeňme například první ideální (možná idealizovaný)⁵⁷ obraz křesťanského společenství po letnicích v Jeruzalémě, nebo vlastně už společenství Ježíše, jeho učedníků, zástupu těch, kdo s ním putovali, kde fungovala podpora movitých (žen), a nemáme žádné zprávy o rozporech ve vztazích uvnitř tohoto společenství „na cestě“.

K tomu, aby mohlo takové společenství vzniknout a fungovat je třeba podle Lukáše pokory a oddané služby.⁵⁸ Služba (pokorná) není něčím, co by mělo nějak zasluhovat body do osobního profilu, vysloužit si nějakou odměnu, ale měla by být jednoduše základem sociálního chování Ježíšových učedníků.⁵⁹

Takový to vztah k druhým lidem, který se k nim vztahuje ve smyslu rozdávání, inkluze a služby, a který je přitom neoddělitelnou součástí vztahu k Bohu, je zásadním rysem alternativy Božího království, kterou v Lukášově tradici Ježíš podává.

2. 8 Publikum Lukášova evangelia

Tuto kapitolu uzavřeme otázkou souvislosti Lukášových teologických důrazů s tím, pro koho tyto důrazy zdůrazňoval (a proč). V tomto odstavci se budeme této otázce

⁵⁶ CASSIDY, Richard J., ref. 40, s. 33; srv. Lk 14, 12 – 14.

⁵⁷ MRÁZEK, Jiří, ref. 40, s. 61 – 62.

⁵⁸ Srv. Lk 9, 47 – 48; 14, 7 – 11; 17, 7 – 10; 22, 24 – 27.

⁵⁹ Srv. CASSIDY, Richard J., ref. 40, s. 37 – 40, zvl. s. 40.

věnovat ze spíše teologického (zvěstného) pohledu. V následující kapitole, která se bude věnovat světu a pozadí Lukášova díla, se k této problematice ještě vrátíme, tentokrát spíš z hlediska praktického. Nebo jinak – v tuto chvíli z pohledu autora a jeho záměru, následně pak z hlediska publika.

Obecně se má za bez výhrad přijímané, že Lukášovo evangelium (a Skutky apoštolů) byly psány do prostředí řeckých sborů první církve (tedy mimo úzce původně židovské prostředí, nebo jinak do prostředí křesťanů z pohanů), do sborů vzniklých misii Pavlovou, jeho spolupracovníků a následovníků a samozřejmě i dalších misionářů.

Významná shoda panuje také na tom, že je třeba počítat s Theofilem, tedy brát vážně Lukášovo věnování na začátku obou knih.⁶⁰ A to jako se zřejmě zámožným (bohatým) členem některého ze sborů tvořených právě typicky křesťany z pohanů, což by měl být i Theofilův příklad. Theofilova zámožnost je dokládána tím, že by měl být jakýmsi mecenášem Lukášovým, sponzorem vydání Lukášova díla, nebo v antickém smyslu jakýmsi Lukášovým patronem. Některé výklady dokonce berou Theofila jako prototyp čtenáře,⁶¹ kterému je Lukášovo evangelium psáno, ve smyslu typického čtenáře, kterého chce spis oslovit.

Při zkoumání Lukášovy teologie, která – připomeňme – klade (mimo jiné) důrazy v oblastech bohatství (respektive vztahu k majetku), universalismu (evangelium pro všechny – pro chudé hříšníky i pro bohaté celníky, pro původně pohany) a místa církve jako místa, prostoru, kde se původní rozdíly rozpouštějí v (inkluzivní) lásce a péči o druhého, ve službě, můžeme myšlenku Theofila jako čtenářského prototypu přijmout jako relevantní. Lukášovo evangelium má co říci právě takovému čtenáři, pasuje právě na takového čtenáře.

Blíže se teď ovšem zaměříme na jeden aspekt předpokládaného Lukášova primárního adresáta. Píše Lukáš do církve, nebo mimo církev? My se zde přikláníme jednoznačně k pohledu, že Lukášovo dílo je směřováno především a jednoznačně dovnitř křesťanského prostředí. Že tedy není v podstatě spisem misijním (i když jistě s velmi promisijním a k misii povolávajícím obsahem), nějakým letákem, který by měl (mohl) zaujmout a přesvědčit dosud nepřesvědčené (neuvěřivší). I když se v jednotlivých případech nedá samozřejmě vyloučit opak, považujeme za publikum Lukášovo už křesťany, tedy vědomé Ježíšovy následovníky, ty, kdo si vybrali cestu Ježíšových učedníků.

60 Např. POKORNÝ, Petr, ref. 40.

61 Např. MRÁZEK, Jiří, ref. 40, s. 5 a především s. 54.

V tomto smyslu je Lukášovo dílo ne tím, co by mělo působit k takovému rozhodnutí, ale má (pomoci) dát obsah a náplň (program) tomu, co po takovém rozhodnutí následuje. Orientace Lukášova evangelia právě na takového čtenáře a takovým směrem je zásadní při hledání klíče, kterým Lukáše otevírat.

Když Ježíš v evangeliu hovoří k učedníkům, je celkem neproblematické, že Lukáš v té chvíli traduje jeho slova ke křesťanům (Ježíšovým učedníkům) ve své době. Tuto myšlenku je ovšem třeba dotáhnout ještě dál, jinak bychom vzali Lukášovu teologii velmi zkrátka⁶² a značně podcenili i Lukášovy literární kvality, a kromě toho by nám leckde mohlo nakonec (třeba i úplně) uniknout, co nám chce Lukáš sdělit a nabídnout.

Ke křesťanům hovoří Lukášovo evangelium i ve chvíli, kdy se Ježíš obrací k někomu jinému (než k učedníkům). Když hovoří k celníkům a hříšníkům, mohou si je vztáhnout na sebe křesťané jako ti, kteří jsou právě v takové pozici. Když si Ježíš vyřizuje neshody s farizeji a zákoníky, mají si jeho slova na sebe vztáhnou právě i jeho učedníci, kteří jsou ostatně jeho publikem i v té chvíli,⁶³ a díky Lukášovi i křesťané na konci prvního století (a dál). Řeceno ještě jinak: problémy a naděje hříšníků jsou problémy a naděje učedníků a křesťanů, a problematické vlastní představy farizeů, které se liší od Ježíšových, jejich pokrytectví a ne-láska, jsou projekty, pokrytectvím a ne-láskou křesťanů. Nejsou to ti druzí, od kterých se křesťané (Lukášovi čtenáři) liší, tím, že nejsou takoví jako oni; naopak jsme to právě oni, ti uvnitř, kdo si nesou stejné viny, kdo podléhají stejným pokušením zbožnosti a kdo potřebují vždycky více povzbudit k láskyplnému vztahu k druhému člověku, respektive se jej uvědomit jako neoddělitelnou součást vztahu k Bohu, prostorem, kde se uplatňuje (uskutečňuje, naplňuje) alternativa Božího království.

62 MRÁZEK, Jiří, ref. 40, s. 3.

63 Srv. dále v kapitole 3.

3 Světem evangelia (Ježíšova a Lukášova doba)

V této kapitole načrtne nejdříve některé rysy Ježíšovy doby, které nejsou pro dnešní chápání úplně samozřejmé, abychom tak přiblížili aktuálnost a akutnost témat a kulis, která jsou materiálem pro Ježíšova podobenství, a abychom se nedopouštěli zkratkovitých nebo zavádějících interpretací.⁶⁴ Samozřejmě se zvláštním ohledem na téma, které je pro nás ústřední. Bude nás tedy zajímat (nejprve) materiál a souvislosti Ježíšových podobenství. Dále se budeme věnovat otázce Ježíšova publika, tedy ke komu v Lukášově evangeliu mluví Ježíš. A konečně se budeme (ještě jednou, z jiného pohledu) věnovat otázce Lukášova primárního publika, tedy tomu, jak mohly být situace Ježíšových současníků, přenosné a chápáné Lukášovými čtenáři (současníky).

3. 1 Společnost: pohled politický

V prvním století byl Blízký východ pod nadvládou Římské říše, která už měla za sebou přechod od (oligarchické) republiky k (monarchickému) císařství. Sýrie (kde předpokládáme vznik Lukášova evangelia a jeho první čtenáře) byla římskou provincií, stejně jako Malá Asie a Řecko (kde můžeme dále předpokládat Lukášovy primární čtenáře). Skutečnost římské vlády v oblasti se projevila naplno v Židovské válce – potlačení židovského povstání na konci šedesátých let. Sepsání Lukášova evangelia se obecně předpokládá až po těchto událostech. Římská moc a přítomnost na Blízkém východě byla pevná a (kromě právě Židovské války) neměla vyzyvatele a už vůbec ne konkurenci. Římská přítomnost pak měla své důsledky také v tom, že elita společnosti byla tvořena římskou správou a strukturami na ni napojenými. Koncentrace moci vedla (přirozeně) také ke koncentraci (vlivu a) majetku. Můžeme (jen) odhadovat jaký měly tyto skutečnosti dopad na Lukášovo prostředí. Ze Skutků apoštolských můžeme vyvozovat, že pro Lukáše byla římská správa faktem, který nijak zvlášť neproblematizuje. Alternativa životního zaměření není revolučně protirímská, ale míří dovnitř církve, dovnitř učedníků, má se navenek projevovat jasným svědectvím (až po martyrium v utrpení), ale jednání (ve smyslu Božího království) se má projevovat na úrovni mezilidských vztahů.

Podobně Ježíš nevystupuje přímo proti římské správě; a Heroda Antipu kritizuje (v návaznosti na Jana Křtitele) ne pro jeho kolaboraci a napojení na Římány, ale prorocky pro jeho hříchy v konkrétním jednání.

V Palestině Ježíšovy doby byla římská moc přítomna poněkud jiným způsobem v

64 WRIGHT, Stephen I., ref. 46, s. 219.

Galileji a v Judsku. Judsko bylo pod přímou správou římského prefekta (Pilát), kdežto v Galileji (a podobně v přilehlých oblastech) byla zachována (formálně) vláda Herodovské dynastie (potomků Heroda Velikého). V době Ježíšova veřejného vystoupení vládl v Galileji Herodes Antipas. Nicméně jeho vláda byla naprosto (a ochotně) závislá na římské nadvládě.

Na obou územích pak hrála roli židovská samospráva, tvořená především příslušníky (vele)kněžských rodů, které odvozovaly svůj původ a legitimitu od Hasmoněovců. Samospráva se týkala náboženských otázek, a pak také správy chrámové ekonomiky, jejíž příjmy hrály v postavení této skupiny podstatnou roli.

I když politickou rovinu připomínáme, nevidíme v ní nějaký zásadní podnět pro naše vybraná podobenství, jinak tomu ovšem bude, když se v následujícím odstavci budeme věnovat situaci společnosti po stránce sociálně – ekonomické, která z těchto politických skutečností do značné míry vycházela.

3. 2 Společnost: pohled sociálně – ekonomický

Pro promýšlení podobenství o boháčích je zásadní dotknout se toho, jak tomu bylo s boháči (a s chudými) v Ježíšově době, co si za těmito pojmy a skutečnostmi mohli představit jeho bezprostřední posluchači, jaké byly sociálně ekonomické poměry, do kterých zněla Ježíšova slova a podobenství, nebo zkrátka: co znamená „boháč“ a co znamená „chudák“.

Pro naše obzory, ovlivněné naším vnímáním světa, které je vždycky silnější, než bychom čekali, a které nás může snadno dovést k nepochopení, tedy obzory zakotvené v relativně bohaté společnosti, vlastně tak bohaté, že chudobu už měří ne absolutně, ale prakticky výhradně relativně, a ve společnosti také relativně rovnostářské, není rozložení, distribuce bohatství v Ježíšově Palestině něčím zcela samozřejmým.

Palestina prvního století, svět ve kterém Ježíš říká svá podobenství, byl pokročilou agrární společností pod kontrolou římské říše. Společnost byla rozdělena na „haves“ (vládci/elita), kteří žili především ve městech, a „have-nots“ (ovládaní, rolníci), kteří obdělávali půdu – tedy vykonávali hlavní ekonomickou činnost agrární společnosti.⁶⁵

Ekonomika Palestiny Ježíšovy doby byla tedy založena na zemědělství.⁶⁶ Hlavními

65 VAN ECK, E. When neighbours are not neighbours: A social-scientific reading of the parable of the friend at midnight (Lk 11:5–8). *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*. 2011, 67(1), Art. #788, 14 pages. Dostupné na <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v67i1.788>. s. 6.

66 CASSIDY, Richard J., ref. 40; VAN ECK, E. When patrons are patrons: A social-scientific and realistic reading of the parable of the Feast (Lk 14:16b–23). *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*. 2013, 69(1), Art. #1375, 14 p. Dostupné na <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v69i1.1375>, s. 6

zdroji bohatství tak bylo vlastnictví půdy (budov, stád), obchod (se zemědělskými produkty), případně příjem z úřadu, správy, který byl samozřejmě i další příležitostí k obohacení.

Vlastnictví půdy bylo omezeno na celkem úzký okruh osob, respektive rodin, alespoň pokud je řeč o velkém vlastnictví. Takový velcí a zároveň největší vlastníci pocházeli vlastně ze dvou okruhů, které byl přímo i nepřímo spojeny s římskou správou. Jednak to byli příslušníci vládnoucí Herodovské rodiny (v Galileji), v jejímž souhrnném vlastnictví mohla být jedna polovina nebo až dvě třetiny půdy, a pak také příslušníci hlavních kněžských rodin (v Jeruzalémě a okolí).

V obou případech pak tyhle skupiny byly napojeny na příjmy ze správy, z obchodu a vlastně se vším, co k tomu patří, a tvořily tak vrstvu, vlastně velmi úzkou, těch opravdu bohatých. Boháči v Ježíšových podobenstvích mohou být právě tito. Relativně (oproti našemu prostředí) pak byla velmi úzká vrstva „střední třídy“: řemeslníci, malí zemědělci, obchodníci. Naopak relativně velmi široká byla skupina (třída) chudých. Do té by patřili jistě ti nejchudší, ti kteří byli odkázáni na dobročinnost – sirotci, vdovy, postižení, nemocní, slabí. Ale patřili také drobní zemědělci, které jejich půda mohla jen stěží uživit, a to ještě za předpokladu příznivých podmínek a dobré úrody.

Všichni tito „chudí“ žili ne v nějaké chudobě relativní, ale v chudobě absolutní, kde téma sytost nebo hladovost nebylo abstraktní či akademické, ale stávalo se každodenní otázkou a skutečností.⁶⁷

Máme tedy co dělat (prakticky) s dvouvrstvou (dvojpolovou, dvoutřídní) společností, která se (spolu s ostatními starověkými agrárními společnostmi Blízkého východu) vyznačuje neúprosnou disproporcí mezi úzkou bohatou vládnoucí třídou a (typicky) velkou skupinou rolníků, kteří stěží vyžili ze svých drobných pozemků. Bohatí udržovali a zvyšovali své bohatství vymáháním dávek od chudých. Vrstva byrokracie se rozvíjela zároveň s rozšiřováním vykořisťovatelské, utlačující ekonomiky. Byli potřeba manažeři, kteří vybírali a spravovali dávky; obchodníci byli třeba, aby prodávali produkci a dováželi zboží. Ačkoli někteří z této zprostředkovatelské vrstvy, mezičlánek, mohli sami nashromáždit celkem významné majetky (zajišťující rezervy), je důležité, abychom se nenechali svést nějakou anachronickou představou prosperující a významné střední třídy ve starověku, která by byla ovlivněna naším dnešním vnímáním. Život v Palestině prvního století byl charakterizován opravdu v podstatě dvouúrovňovou společností. Služebníci

67 CASSIDY, Richard J., ref. 40, s. 32; a především s. 108-109.

bohatých (jakási střední třída, mezičlánek) nevystupovali příliš nad nejistotu chudých.⁶⁸

Přitom nůžky mezi bohatými a chudými byly velmi rozevřené: bohatí mohli tvořit (1% –) 2% populace, přitom vlastnili přibližně 65% statků.⁶⁹ Elita (bohatí) přitom žili přímo na úkor chudých, kteří ve formě daní, dávek a odvodů financovali životní styl a postavení elity, a také mimo jiné náročné budovatelské projekty Heroda Antipy – budování a přestavba měst Tiberaidy a Sefory.⁷⁰ Kromě toho, že se (v obou oblastech) platily římské daně, obyvatelé odváděli také desátky a odvody chrámu a chrámovému hospodářství.

Když se na tuto problematiku podíváme podrobněji, zjistíme, že nejprve byl nárokován tzv. přebytek sklizně, to, co bylo vyprodukováno nad stanovenou normu.⁷¹ Z toho, co zbývalo (!) bylo třeba platit daně římské, Herodovy, chrámové a jiné náboženské odvody (při svátcích a slavnostech), pro vlastní potřebu zbývalo rolníkům přibližně 20% jejich produkce.⁷² Nebylo tak vlastně možné vytvářet nějakou rezervu, šlo o život na hranici bídy a často pod její hranicí. Úroveň naplnění základních potřeb fungovala ve velmi úzkém rozmezí.⁷³ Aby se kolem této hranice rolníci udrželi, dostávali se do dluhů, jejichž zástavou bývalo přirozeně jejich pole. Opět přirozeně tak docházelo k tomu, že rolníci o svá pole přicházeli, a posunovali se v sociální struktuře směrem k úplnému dnu.⁷⁴

Zvláštní kapitolou je vztah mezi městem a venkovem,⁷⁵ (zvláště mezi nově vznikajícími – Herodovými – městy, respektive vztahy ovlivněné novými sociálními pohyby, které měnící se společnost prožívala, když také města přispívala ke změně sociální reality⁷⁶). V této souvislosti připomeňme také rozdělení společnosti z pohledu měst, které je velmi působivé svým (fyzickým) oddělením sociálních skupin (tříd).

V předindustriálních městech⁷⁷ sociální status a umístění obydlí šly ruku v ruce. Hradby jasně označovaly, kdo patří kam, a brány kontrolovaly interakci mezi rozdílnými sociálními skupinami, které obývaly město. Elita obsazovala ohrazený střed města, (chudá) většina pak prostor mezi vnitřními a vnějšími hradbami. Uvnitř města tak byla elita a zbytek společnosti fyzicky i sociálně odděleny jedna od druhé.

68 WRIGHT, Stephen I. ref. 46, s. 218.

69 VAN ECK, E. When kingdoms are kingdoms no more: A social-scientific reading of the mustard seed (LK 13:18-19). *Acta Theologica*. 2013, 33(2): p. 226-254. Dostupné na <http://dx.doi.org/10.4314/actat.v33i2.13>. ISSN 1015-8758, s. 241.

70 STEIN, Robert H., ref. 29, s. 50.

71 VAN ECK, E., ref. 69, s. 242.

72 VAN ECK, E., ref. 69, s. 242.

73 VAN ECK, E., ref. 65, s. 9 – 11.

74 VAN ECK, E., ref. 65, s. 6.

75 STEIN, Robert H., ref. 29, s. 51.

76 STEIN, Robert H., ref. 29, s. 50.

77 VAN ECK, E., ref. 66, s. 7.

Třetí skupina obyvatel pak byli ti sociálně ostrakizovaní: prostitutky, žebráci, příslušníci povolání, která nevoněla (například koželuzi) a ostatní vyřazení, jako (typicky například) malomocní. Ta žila mimo vnější hradby a mohla dovnitř do města vstoupit jen přes den.

Sociální kontakt mezi sociálními skupinami byl takřka mizivý: příslušník městské elity podnikal různé kroky aby se vyhnul kontaktu s jinými skupinami, s výjimkou zajištění zboží a služeb. Taková osoba by brala jako ztrátu statutu, kdyby se socializovala s jinými skupinami než s vlastní.

Tedy když shrneme: oddělené světy, nepřekročitelné hranice. Zároveň fungoval tento režim celkem zdatně po stránce ideologické – jako daný, jako neměnný, bez alternativy. A to až do té míry,⁷⁸ že rolníci, kteří žili v situaci otázky základních životních potřeb, chápali blaho, bohatství, statky (ale i ostatní toužené věci) jako konečnou sumu. Kdy větší část pro jednoho znamená menší část pro druhého. Když nějaká rodina (část vesnice) dosáhne zlepšení svého postavení, je to vždycky na úkor druhých, a tak ohrožuje celou vesnici, nebo dokonce celou společnost. Čestný muž se bude proto vždycky zajímat jen o to, co je po právu jeho, cokoliv nad to by byla krádež, nebo dokonce ohrožení systému (mikrosystému jeho bezprostředního okolí).

A odtud se můžeme dostat k radikálnímu pohledu na bohatství a chudobu, respektive na boháče a chudého:⁷⁹ Bohatí byli rolníky viděni jako zloději – být bohatý bylo viděno jako to samé jako být chamtivý. Být chudý na druhou stranu znamenalo v podstatě nebýt schopen bránit sám to své, být bezmocný a zranitelný vůči chamtivým, kteří kořistí na slabých. Pojmy bohatý a chudý by tak bylo lépe překládat chamtivý a sociálně ubohý. V základu ta slova popisují stav vztahu k druhému člověku.⁸⁰

Pohled jistě radikální, ale těžko mimo obzor tehdejšího možného vnímání otázky bohatství a chudoby. K otázce bohatství a chudoby z dynamického pohledu (jako vztah) spíše než ze statického (míra) se teď ještě obraťme z jiného pohledu:⁸¹

Společnost ideově vyrůstající ze starozákonního vztahu k půdě, která je údělem rodiny sloužícím nejen k obživě, ale představující podíl v Božím lidu, tedy fungující nejen jako obživa, ale i hlouběji jako smysl, byla ztrátou půdy jednotlivců, nebo jejich uvedením do závislého postavení, nebo už jen stálým ohrožením postavení původního, stojícího na

78 VAN ECK, E., ref. 65, s. 6.

79 VAN ECK, E., ref. 65, s. 6

80 VAN ECK, E., ref. 65, s. 6

81 Podle VAN ECK, E., ref. 65, s. 5 – 6.

hranici bídy, narušována a přetvářena. Původní vazby a soudržnost, která se projevovala v horizontálních vztazích uvnitř komunity (například vesnice), byla ohrožována vertikálními vztahy patron – klient, které do společnosti stále více pronikaly.

V této souvislosti můžeme vidět Ježíšovu alternativu v ostřejším světle:⁸² Ježíš se zastával ekonomiky „příbuzenské“ (bratr, bližní), operující v oblasti, kde funguje tzv. „generální reciprocita“,⁸³ tedy založená na principu dávání bez očekávání návratnosti, oplátky. Takové vztahy fungovaly (mohly fungovat) v rámci rodiny, klanu, komunity, ovšem Ježíš je navrhuje jako způsob vztahování se k lidem (mezi lidmi), kteří nejsou příbuzní, nejsou si (původně) blízcí.⁸⁴ Ježíš v tomto ohledu nabízí alternativu ke světu aristokratické společnosti (tvořeném římskou a náboženskou elitou), a sice království Boží, které je komunitou, prostorem, kde fungují bratrské vztahy (nejen) v principu dávání bez očekávání návratnosti.

Otázkou samo pro sebe je otroctví. V Ježíšově době v Palestině nemáme údaje jednoznačné, můžeme však tvrdit s poměrnou dávkou jistoty, že nebylo masovým jevem (a to z důvodu náboženských pravidel, která fakticky otroctví vylučovala).

Otázka otroctví je zajímavá nejméně ze dvou pohledů. Jednak přestože jistě otrok nevlastní nic – nevlastní ani sám sebe, nemusí být chudý ve smyslu hladový – na rozdíl třeba od nádeníka může mít zajištěnu obživu pravidelně a lépe.

A úplně z jiné strany: přestože otroctví nebylo typickým sociálním jevem v Ježíšově prostředí, Lukášovo evangelium je psáno do prostředí, pro které je otroctví něčím přirozeným.

3. 3 Společnost: pohled náboženský

V tomto odstavci projdeme základní skupiny uvnitř židovství Ježíšovy doby, především abychom v celém spektru nechali vyniknout farizeje, kteří jsou přímými posluchači Ježíšových podobenství a reagují na ně (na Ježíše) nejen v Lukášově evangeliu. Neklademe si zde za cíl ani úplnost ani podrobnou důkladnost, jde nám o představení základních rysů, které mohou mít vliv na průzkum našich vybraných textů.

O vlivu a postavení židovské samosprávy, respektive židovských náboženských a politických (a také sociálních) elit jsme už mluvili výše. Přesto si je teď prohlédneme z perspektivy náboženské. Příslušníci kněžských rodů ovládali centrum židovské

82 VAN ECK, E., ref. 65, s. 6

83 VAN ECK, E., ref. 65, s. 6

84 VAN ECK, E., ref. 65, s. 12

náboženského života, a to i doslovně, když řídili chrámovou bohoslužbu, obětní hospodářství, i chrámovou ekonomiku (která, jak už jsme uvedli, hrála nejen v Judsku, ale také v Galileji zásadní roli). K tomu přistupuje vůbec správa společnosti v náboženských otázkách, a tak spojení vlivu ekonomického s vlivem sociálním. Kněžské rody a jejich okolí byli zároveň napojeni na římskou správu, se kterou (i aktivně) spolupracovali. Tato skupina se označuje jako saduceové. Náboženství je pro ni (zjednodušeně) otázkou vlivu, a také záležitostí formální, jde o kult a náboženství, o zachování statu quo (tedy i o udržení vlastních pozic), orientuje se podle pravidel a příkazů Mojžíšova zákona.

Na náboženském poli můžeme dále sledovat společenství kumránské, které se vyznačuje snahou oddělit se od společnosti, tedy od vyprázdněného náboženství, a (až v klášterních rozměrech) věnovat život službě Bohu.

V úsilí o náboženský obrat a obnovu jsou jim blízko farizeové. Hnutí farizeů, které se nakonec stalo většinovým projevem judaismu následujících století, se ovšem od nich radikálně odlišovalo v pojetí úsilí o obnovu. Na rozdíl od opuštění společnosti byli rozhodnutí vybízet, vyzývat k obratu celý židovský národ. V tom jsou naopak velmi blízko Ježíšovi. Blízko mu jsou také v tom, že nemá jít o formální obrat, ale o naplnění celého života úctou a poslušností Bohu. Je zajímavé a příznačné, že Ježíšovy střety s nimi jsou pravidelně na téma formálnosti zbožnosti. Farizeové jsou horliví ve vztahu k Bohu (na rozdíl od saduceů), jejich projekt chce formu zbožnosti naplnit obsahem víry. Právě za tato jejich slova je ovšem Ježíš chytá. Jeho „projekt“ se od toho jejich liší ne v otázce vztahu k Bohu, ale v otázce, jak se tento vztah projevuje ve vztahu k druhým lidem.

Ježíšovo učení (království) je postavené na inkluzi, na univerzálnosti jeho zvěsti, která je pro každého, a zvláště pro toho, kdo potřebuje připojit, protože je oddělený. Projekt farizeů přitom vede ve svých důsledcích k dělení, oddělení, rozdělení. Oddělení se od těch, kteří nesplňují minimální požadavky, nároky. Úcta k některým částem Mojžíšova zákona se dostává do kolize se vztahem k druhému člověku. A farizeové řeší tuto rovnici tak, že člověk zůstává vně, mimo vztah. Ježíš v takovém případě postupuje vlastně naopak, zahrnuje do vztahu i takového člověka, aby ho vrátil do vztahu k Bohu. A pro své učedníky předkládá alternativu překročení ve vztahu k druhému člověku nejen bariér sociálních, ale také těch, které jsou založeny na náboženských tradicích.

Další náboženskou skupinou (nábožensko-politickou) jsou zélóti (a podobné skupiny). Toto hnutí odmítá kompromisy v náboženské oblasti, do které zahrnuje i projekt samostatného židovského národa (Božího lidu, nejsme zde v pojetí moderního národního

hnutí), bez cizí nadvlády a radikálního vypořádání s těmi, kdo se tomuto projektu staví do cesty, jak s vnějšími nepřáteli, tak s domácími. K tomu neváhají použít násilí. Vrcholem snah těchto skupin je pak podíl na židovském povstání a válce. Jako alternativu k současnému stavu vidí dosažení obnovy politické právě tak jako náboženské (nejlépe v ideální podobě davidovského království).

V porovnání s tím je alternativa, kterou přináší Ježíš, vlastně radikálnější, ovšem cesta k ní není v násilném dosažení nábožensko-politického cíle, ale v obnovení vztahu k Bohu a k lidem uvnitř stávajících struktur, napříč současným světem.

Dále zde uvedeme okruh (spíš než skupinu, hnutí) lidí, kteří měli více či méně vypjatá náboženská očekávání nejružnějšího druhu. V těžkých dobách pravidelně rostou a sílí náboženské proudy, které čekají změnu dosavadního běhu světa, která přijde zvenku, z nebes, od Boha. V židovské společnosti to bylo očekávání mesiáše, Božího „pomazaného“, který bude poslem a zároveň vykonavatelem této změny. Toto očekávání mělo nejružnější podoby, ovšem logicky bylo nejsilnější u těch, kteří za současného stavu věcí, neměli co ztratit, tedy ti nejchudší, nejvyloučenější, ti na úplném dně. Ježíš, který se (svým způsobem) hlásil k tomu, že on má být „tím, kdo má přijít“, nicméně se zvou zvěsti neodpovídal obvyklým schématům příchodu mesiáše.

Tento odstavec zakončíme skupinou, která nemá žádný náboženský projekt, která je naopak z náboženského pohledu marginalizovaná. Jsou to ti, kdo jsou vyloučeni ze společnosti z hlediska náboženského. V tomto ohledu jsou to právě farizeové, kdo je takto ostrakizují, ale množina těch, kdo je pokládají za nečisté, kterých se nemá zbožný člověk dotýkat, stýkat se s nimi, komunikovat s nimi, je jistě mnohem širší. Jsou to tedy na jedné straně zjevní hříšníci, ti kdo překročili meze takovým způsobem, že to společnost netoleruje. Mezi nimi jsou dvě obvykle zvlášť jmenované skupiny: celníci a nevěstky. Celníci, kteří se podílejí na římské správě (kolaboranti), a tím na systému, který jde proti vlastním tradicím, a navíc ochuzuje ty vevnitř a obohacuje ty venku. Přitom tvrdost a excesy jsou z logiky věci spíš pravidlem než výjimkou. Nevěstky jsou skupinou, která je předmětem tvrdých postihů podle Mojžíšova zákona, s kořeny v tom, že je (nejen) ve starozákonní tradici spojována s úctou k božstvům plodnosti.

Kromě toho to ale mohou být také lidé různě nemocní, kteří svou nemocí spadají do kategorie rituálně, nábožensky nečistých (typicky malomocní, ale také různě postižení a nemocní, posedlí).

3. 4 Ježíšovo publikum

V tomto odstavce se budeme věnovat tomu, ke komu Ježíš mluví, kdo je jeho publikem, komu jsou určena jeho slova.⁸⁵ Zaměříme se přitom na to publikum, které se vyskytuje v našich vybraných textech (a kontextech).

Jsou to nejprve a především Ježíšovi učedníci. Synoptická evangelia nám nabízejí několik seznamů dvanácti učedníků, ani evangelium Lukášovo v tom není výjimkou.⁸⁶ Tato dvanáctka ovšem není záznamem historickým (ani synoptická evangelia se neshodnou na stejných jménech), ale symbolickým. Shoda panuje na třech nejbližších učednících, při větších počtech už dochází k rozmlžení. Lukášovo evangelium pak připomíná také skupinu sedmdesáti (dvaasedmdesáti, znovu v obou variantách symbolické počty) učedníků (jiných).⁸⁷ V obou případech (12 i 70) Ježíš tyto skupiny vybírá z větší množiny těch, kdo byli jeho učedníci. Vybírá je ke zvláštnímu poslání (12, které nazval apoštoly, a dává jim pak další pověření;⁸⁸ 70, aby šli napřed a mapovali a připravovali půdu).⁸⁹ Je zřejmé, že Ježíšovi učedníci (ti, kdo jsou takto označováni), tvořili větší skupinu, významnou svým počtem vlastně na jakémkoli místě, kam dorazili.

Byli totiž v Lukášově evangeliu, a rozhodně to platí pro naše vybrané texty, putujícím společenstvím, byli na cestě s Ježíšem (z Galileje do Jeruzaléma). Provázeli Ježíše. To znamená, že opustili své zázemí, své prostředí (povolání, rodinu – rozhodně tu širokou, dům atd.), své všechno. Jsou to ti, kdo svůj život vsadili na Ježíšovu kartu. Následují Ježíše na jeho cestě doslova a chtějí ho následovat i v přeneseném slova smyslu, jednat podle pravidel Božího království. Když tedy Ježíš mluví ke svým učedníkům, pravidelně jim ukazuje tuto cestu.

Dále jsou mezi Ježíšovými posluchači farizeové. Ti byli připomenuti už v předchozím odstavci, zde doplňme, že to byli ti, které Ježíš zajímal, se kterým měli mnoho společného, ale že to přinášelo také citlivá místa, ve kterých se s ním rozcházeli, kde s ním nesouhlasili a vystupovali přímo proti němu. To můžeme sledovat přímo v našich vybraných textech.

Široké publikum pak tvoří velká skupina Ježíšových posluchačů, označovaných jako zástupy. Na rozdíl od Matoušova evangelia, kde zástupy tvoří vlastně jakýsi protiklad ke skupině učedníků – v tom smyslu, že to jsou ti, kdo se sice o Ježíše a jeho slova a činy

⁸⁵ Srv. odstavec 2. 8.

⁸⁶ Lk 6, 14 – 16.

⁸⁷ Lk 10, 1 – 20.

⁸⁸ Lk 9, 1 nn.

⁸⁹ Lk 10, 1.

zajímají, ale nejsou (ještě) připraveni, rozhodnutí stát se jeho učedníky (nebo naopak ti, kdo z „kategorie“ učedníků zase vypadávají, když Ježíš není tím, co by odpovídalo jejich představám)⁹⁰ – jsou v Lukášově evangeliu zástupy vnímány méně rozporuplně (mluví se dokonce o zástupech Ježíšových učedníků,⁹¹ což můžeme chápat nejen jako výraz jejich počtu, ale i jako příznak jejich inkluzivnějšího pojmání). V souvislostech Lukášova evangelia se nabízí chápat je jako ty, jichž se Ježíšovo působení dotýkalo, mimo jiné proto, že patřili právě k chudým (a jinak marginalizovaným: hříšníků, postiženým apod.), tedy k těm, pro které byla Ježíšova zvěst životní možností i proto, že „neměli“, a tedy neměli, co ztratit. Přesto musíme počítat s tím, že v pojmu zástup jsou zahrnuti všichni, v tom smyslu, že mohou zahrnovat posluchače v celém spektru různých pohledů na Ježíše a život, a tak že přijetí jeho slov u nich není jednoduše garantováno (apriori, ne jako u učedníků, kde jde v takových případech spíš o nepochopení).

I když Ježíš mluví (i) k někomu jinému, v naprosté většině případů jsou vždycky (mezi) posluchači (také) Ježíšovi učedníci. Ježíš tak má stálé publikum ze svých učedníků, a my můžeme oprávněně předpokládat, že Ježíš hovoří vždycky také k nim, tedy že svou řeč formuluje vždycky i s ohledem na své učedníky. A platí to samozřejmě i naopak – pokud jsou Ježíšově řeči přítomni kromě učedníků také ještě další posluchači, můžeme oprávněně předpokládat, že Ježíš svou řeč formuluje právě i pro tohle publikum (ať už v předních nebo zadních řadách).

Předpokládáme bez dalšího, že Ježíš je schopen svou řeč takto formulovat, a že tak také činí, a dále považujeme za oprávněný předpoklad, že Ježíš dokonce záměrně pro posílení účinků své řeči oslovuje přímo jen část publika, přičemž ovšem počítá s jeho celkem a svou řečí chce oslovit a přesvědčit všechny své posluchače.

V našich vybraných oddílech je publikum Ježíšovy řeči ve všech případech mnohohrstevnaté.⁹² Kromě učedníků jsou to také zástupy a farizeové. Ježíš svou řeč obratně vede na určitou cílovou skupinu, ale tak, aby dosáhl účinku u všech.

Nakonec se ovšem držíme pohledu, že nakonec celá Ježíšova řeč je určena jednomu publiku, vlastně reprezentovanému v textu evangelia jak učedníky, tak také farizeji, celníky a konečně i zástupy (jako těmi, kdo v nesmyslném světě a postavení našli smysl v Ježíšovi, ale i v tom smyslu, kde jsou to ti, kdo se ještě nestali učedníky, nebo kde se z

90 Srv. MRÁZEK, Jiří. *Evangelium podle Matouše*. Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze, Česká biblická společnost, 2011. ISBN 978-80-87287-44-6.

91 Lk 6, 17, podle MRÁZEK, Jiří, ref. 40, s. 61.

92 WRIGHT, Stephen I., ref. 46, s. 219 – 220.

angažovaného učedníka stává spíš jen přihlížející, z rozhodnutého nerozhodný), a to právě v souvislosti Lukášova evangelia, jeho celku a záměru. To se pokusíme přiblížit v následujícím odstavci.

3. 5 Prostředí první církve

Nemůžeme opominout také otázku, jak souvisí primární Lukášovo publikum (čtenáři, které má při svém psaní na mysli), s jeho teologickými důrazy – přičemž zde máme na mysli právě „naše“ důrazy: tedy bohatství a chudobu, sytost a hladovost, vztah k majetku. Při tom se musíme ptát: Proč Lukáš dává na téma bohatství (chudoby) takový důraz? Týká se to jeho čtenářů? Reflektuje to rozdíly ve společnosti (velmi bohatí x velmi chudí) a/nebo ve sborech Lukášových původních čtenářů?

Jistě by se dalo na tyto otázky odpovědět tak, že je to téma atraktivní zřejmě v každé době a v každé společnosti. Přestože kulturně i časově si nejsou Ježíš a Lukáš bezprostředně blízko, je to téma, které mají společné, respektive Lukáš má u Ježíše z čeho vybírat, a to co bylo živé tehdy (u Ježíše), je živé i teď (u Lukáše). Přesto pokusme posunout ještě o kus dál.

Když se chceme pokusit zhodnotit prostředí, do kterého je psáno Lukášovo evangelium, musíme vzít v úvahu několik skutečností. Nejprve a především to, že zdroje, ze kterých bychom zde mohli čerpat, jsou velmi omezené. Můžeme snad na základě široce přijímaných pohledů odhadnout prostředí východního středomoří této doby, vycházející z hellénistické kultury a jí určované.

Povědomí o tom, jaké bylo prostředí v prvních sborech, v čem odpovídalo svému okolí, a v čem ze svého okolí vyčnívalo, k tomu jsme odkázáni prakticky pouze na zprávy novozákonní nebo výrazně pozdější. Přitom kromě spíš několika než mnoha textů, ze kterých můžeme situaci první církve odhadnout, najdeme spíše texty, které mluví o tom, jak by mělo křesťanské společenství vypadat, jak by mělo fungovat, co do něho patří a nepatří.

Když už je třeba o tom psát – když už mají autoři novozákonních spisů potřebu psát o tom, jak něco nefunguje, ale i o tom, jak by to fungovat mělo, obojí je možné vykládat tak, že první křesťanské církve potřebovaly připomenout ideál, ke kterému se zatím jen blížily.

V tomto smyslu souhlasíme s Mrázekem,⁹³ že předobraz církve můžeme rozeznávat v učednících a zástupech kolem Ježíše. (Např. příběh o uzdravení slepého, „ve kterém je

93 MRÁZEK, Jiří, ref. 40, zvl. s. 60 – 61.

církev lehce ironizována jako zástup, který skrývá uvnitř Ježíše, ale zároveň od něho může i odrazovat.“) Zároveň jsou v tomto smyslu obrazem církve právě ti „přední, kdo konají tuto medvědí službu.“⁹⁴

Podobně pak můžeme vykládat Skutky apoštolské s jejich obrazem první církve, kde je „celkový obraz posléze tak harmonický a dokonalý, až to v kritičtěších čtenářích vzbuzuje mírné pochybnosti. ... ideální obraz skrývá mezi řádky laskavou ironii a dokonalá 'oficiální verze' naznačuje i méně harmonickou realitu.“⁹⁵ (Jáhni určení ke spravedlivému rozdělení mezi „židovské“ a „řecké“ potřebné mají pouze řecká jména; jáhni pak v přímém rozporu se svým posláním zvěstují, vykládají a křtí atd.)⁹⁶

A v tomto smyslu můžeme konečně smysluplně vykládat samo Lukášovo evangelium. Jak už jsme ostatně připomněli (byť v jiných souvislostech) opakovaně, výzvy a témata Lukášova evangelia nejsou směřovány mimo křesťanské společenství, kdy by reálná, existující církev byla jakousi ideální společností uprostřed ideálu neodpovídající společnosti tohoto světa, jakousi baštou splněných Ježíšových výzev, uskutečněním Božího království, ze které by se (ti ideální) křesťané dívali svrchu na ty druhé. Lukášovo evangelium není psáno jako poplácání po zádech pro své („prima“) primární čtenáře.

Je tomu právě spíš naopak: evangelium je psáno dovnitř do církve, a to i se všemi tématy a důrazy, které v sobě nese. Právě ty jsou aktuální výzvou pro církev, která rozhodně není v cíli, naopak je v permanentním pokušení zfarizejštění, má problémy sama uvnitř sebe s těmi nejzákladnějšími Ježíšovými výzvami, respektive s přijetím alternativy Božího království v její hloubce inkluze a služby.

Z toho bychom mohli vyvozovat, že právě takováto témata byla třeba v církvi rozvířít a připomenout, nebo byla snad velmi živá a citlivá, ale chyběla v nich takováto jednoznačná teologická orientace.

Někteří badatelé⁹⁷ upozorňují na souvislost hodnot, které byly živé v řecké filosofii a zřejmě rezonovaly i v kultuře a společnosti, s těmi, ke kterým vyzývá Lukáš. Zde se dá najít průnik, nebo dokonce společná řeč v oblastech jako je ideál sdílení majetku,⁹⁸ alespoň u jakési avantgardy společnosti, jako kterou by se Lukáš pokoušel představit právě církev.

Na druhou stranu je možné najít poměrně snadno rysy, kterými jde logika evangelia

94 Obě citace podle MRÁZEK, Jiří, ref. 40, s. 60.

95 Citace podle MRÁZEK, Jiří, ref. 40, s. 61.

96 MRÁZEK, Jiří, ref. 40, s. 62.

97 POKORNÝ, Petr, ref. 40, s. 144 nn.

98 Pythagorejci; Platón navrhuje pro vrstvu filosofů a bojovníků stojících v čele společnosti. Podle POKORNÝ, Petr, ref. 40, s. 145.

proti logice a tradici tehdejší společnosti (respektive proti logice ideálu tehdejší společnosti podle některých, byť významných, filosofických proudů). A to především v překračování hranic mezi třídami (ať už sociálními, nebo ekonomickými), kde na půdě křesťanského sboru má docházet k překonání těchto rozdílů, doslova k jejich vynulování. Jednoduše řečeno: společný majetek (nebo alespoň taková jeho distribuce, aby se dostalo na „všechny“) nemá být jen záležitostí těch, kdo jsou na tom původně stejně, ale těch, kdo jsou na tom původně třeba i úplně radikálně rozdílně.

Nejde tedy o sdružování těch, kteří k sobě patří jaksi přirozeně, ale o přijetí slabých, hříšných, chudých, těch, kteří se nehodí (nikam). I pro křesťanské sbory, přestože se tak jistě mnohdy už děje, je to obecně (v plnosti) stále teprve cílem, respektive aby se to stalo cílem, je třeba právě na to upozorňovat a k tomu vyzývat.

Pro naše potřeby shrňme: Lukáš píše do prostředí, kde jsou obecně velké rozdíly mezi životem chudých a bohatých. A to včetně velmi chudých (kteří jsou na samotné hraně přežívání) a velmi bohatých (kteří žijí životem úplně odtrženým od reality – většinou – spíš chudého života). Majetkové a třídní (pro nedostatek lepšího výrazu) rozdíly jsou pro společnost té doby a místa přímo charakteristické. Solidarita a dobré sociální vztahy mohou fungovat uvnitř jednotlivých vrstev, ale napříč jen výjimečně.

Majetkové rozdíly jsou zřetelné i uvnitř mikrokosmů prvních církví (sborů). Na jednu stranu jsou zde ti nejchudší (otroci, vdovy, sirotci, všelijak nesamostatní a postižení, kteří se sami o sebe nemohou postarat), ale i ti poměrně bohatí. Ve sboru mají být všichni dohromady a tvořit jedno společenství. Někde se to daří a distribuce prostředků je nasměrována od těch zámožných k těm potřebným. Ovšem neplatí to univerzálně, je to spíš příklad a ideál, kterého není vždy dosaženo (podobně jako v židovských společenstvích, která mají ideál podobný, ale realita ho mívá – téma už Ježíšovo, a vlastně už prorocké), a ani se k němu třeba nesměruje. Jako konkrétní příklad vezměme třeba i společné hodování, které místo utužení společenství mohlo být (a bylo) místem, kde se ukazovaly rozdíly jako dosud nepřekonané. Nebo vůbec společné setkávání uskutečňované v domech, které už svým uspořádáním mohly vést k dělení církve (i podle majetnosti) na důležitější a ty druhé, méně významné.⁹⁹

Závěrem připomeňme už výše zmíněný Lukášův teologický důraz na to, že problém není v majetku samotném, ale ve vztahu k němu – a to platí pro všechny, pro bohaté i pro chudé, když je pak vztah k majetku podřízen vztahu k bližnímu (potřebnému), respektive

99 Podle vykopávek v Korintě; uvádíme podle EVANS, Craig A., ref. 28, s. 56.

když vztah k majetku není vztahem k hodnotě, ale k funkci, pak je tím naplňován skrze opravdový vztah k druhému člověku i opravdový vztah k Bohu, a to ve smyslu inkluzivního charakteru Božího království. A to je (z Lukášova pohledu) třeba Lukášovu čtenáři srozumitelně předat.

4 Lukášovo evangelium a rétorická kritika

V kapitole následující budeme hledat, (jestli a) jak způsob Ježíšova podání jeho tématu a výzev mohl působit na jeho publikum.¹⁰⁰ Budeme přitom především sledovat (z hledětematu této práce) momenty překvapení a zvratu, které zesilují účinek Ježíšovy řeči, respektive jsou jedním ze způsobů, jak se Ježíšovo téma a výzvy dostávají k posluchačům; a to tak, že ti jsou nuceni je vzít vážně – tedy že způsob podání (právě skrze momenty překvapení a zvratu) vede k angažování posluchačů, k jejich vtažení do hry, takže Ježíšovo téma a výzvy nemohou brát nezúčastněně, ale musí se s nimi vyrovnat.

Jak už jsme vyhradili výše, budeme přitom sledovat Lukášova Ježíše, tedy to, jak Lukáš traduje Ježíše i v tomto jeho působení na posluchače.

V této kapitole se budeme věnovat rétorice, jako oboru, který se zabývá právě působením na posluchače. Naším záměrem je v této kapitole načrtnout teoreticky, jak je možné z rétorického hlediska posuzovat řeč a řečníka a jejich působení na posluchače,¹⁰¹ a to v ohledech, které jsou podstatné pro naše téma a jeho rozbor v následující kapitole.

Musíme se přitom samozřejmě vyrovnat s otázkou oprávněnosti takového hodnocení, s jeho možnostmi v našem případě, a se specifiky jeho použití pro naše vybrané texty. V následujících odstavcích probereme otázky, které jsou v tomto ohledu potřeba vyřešit, než se pak v následující kapitole podle těchto metodických možností pustíme do analýzy vybraných textů.

Nejprve budeme řešit otázku, co pro nás znamená rétorika, tedy v jakém smyslu o ní budeme, respektive v jakém smyslu o ní můžeme v našem případě mluvit.

Rétorika se obecně zabývá tvorbou, podáním a působením řeči na posluchače, a to jednak jako kritické hodnocení toho, jak může řeč vytvořená a podaná určitým způsobem a za určitých okolností působit na konkrétní publikum – stejně jako u tvorby a podání řeči záleží na určité příležitosti, na náladě publika, na mnoha okolnostech, které přijetí řeči publikem ovlivňují. Z toho pak dále rétorika kriticky odvozuje konkrétní postupy a techniky, které jsou podstatné pro úspěšné přijetí řeči publikem, (a, což není totéž,) pro úspěch ovlivnění publika řečníkem, (a) pro úspěch doručení, toho, co chtěl řečník publiku sdělit, a tyto postupy a techniky nabídnout pro tvorbu a podání řeči řečníkem. Konečně pak může (jako rétorická kritika a analýza) kriticky hodnotit a analyzovat konkrétní řeč podle

100 KENNEDY, George A. *Classical rhetoric and its Christian and secular tradition from ancient to modern times*. 2nd ed., rev. and enl.. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 1999. ISBN 978-0-8078-4769-5, s. 147.

101 LUKEŠ, Jiří. Lukáš 16 – kompaktní rétorická jednotka. *Theologická reflexe*. 1/2004, s. 57 – 81. ISSN 1211-1872, s. 57.

toho, jak a jakým způsobem se její zásady v té které konkrétní řeči uplatnili a k jakému vedly výsledku.

Rétorika jako disciplína má své kořeny v antickém Řecku (a Římě), kde byla rozeznána (kde se ukazovala její potřeba) jako důležitá součást filosofie, a také jako nezbytná součást (nástroj, technika) politiky. Filosofie rozeznává, že způsob podání věci, je pro jeho přijetí zásadní, že se nedá od věci při jejím podávání, při její komunikaci oddělit. Tím se pak rétorika zabývá jako obor filosofie. Politika pak využívá rétorické techniky jako nástroje, bez kterého se politika jako komunikace politických témat, a zároveň prezentace politika, který se o nich, nebo o sobě snaží přesvědčit své publikum.

Další typické použití rétoriky jako nástroje je řeč při soudním jednání, kdy má za cíl ovlivnit a přesvědčit publikum (a nakonec soudce) o vině, či nevině, o podle řečníka správném (někdy i spravedlivém) nálezu. Nebo obecněji přivést toho, koho je potřeba přesvědčit (publikum) k rozhodnutí (které by vyhovovalo řečníkovi). A dále pak při pokusu oslavit nebo pohanět člověka, myšlenku, příležitost, názor, postoj.

Každá taková řeč, při různé příležitosti, pro různé publikum, v podání různého řečníka funguje (do určité míry) podle určitých pravidel (které rétorika kriticky vytváří a hodnotí). Proto v následujících odstavcích budeme věnovat pozornost těmto pravidlům – tak jak fungují obecně, nebo lépe řečeno, jsou – za určitých okolností a s určitými výhradami – použitelná obecně, protože popisují nejen komunikaci v konkrétní době a kultuře, ale lidskou komunikaci jako fenomén.

Rétorické vzdělání (umění rétoriky, zběhlost v používání rétorických technik) bylo od antického Řecka součástí formálního vzdělávání, ovšem pro tvorbu řeči a pro její podání, a především její úspěšné doručení není takové vzdělání podmínkou. Rétorika právě proto, že je záležitostí lidské komunikace obecně, je něčím, co je pro člověka (jistě více či méně, v různé míře úspěšnosti a zvládnutí) přirozeným. Formální vzdělání je v tomto ohledu pro řečníka pomocí, nikoliv podmínkou. A ještě více to platí pro publikum, které může být formálně rétoricky vzděláno, ale pro přijetí doručované řeči to není podmínkou. Míra rétorického vzdělání publika, a tak míra jeho očekávání od řečníka, je pak spíš skutečností, se kterou musí počítat řečník při tvorbě a podání své řeči.

V následujících odstavcích se proto dotkneme i toho, jakou rétorickou úroveň připisujeme Ježíšovi (jak ho představuje jako řečníka Lukáš), jak je tomu s rétorickou kvalitou u Lukáše, a také na druhou stranu jaké bylo rétorické očekávání a úroveň Ježíšova a Lukášova publika.

Připomeneme také, že se nezabýváme Ježíšovou řečí – jako událostí řeči tehdy a tam, ale že hodnotíme skutečnost psaného textu, který takovou událost podává; a také to, že sám text (Lukášův) není řečovou událostí (i když, jak už jsme psali výše předpokládáme, že Lukáš pravděpodobně usel předpokládat podávání svého textu jako řečovou událost); a pokusíme se vyrovnat s důsledky, které to přináší. Některé prvky rétoriky (rétorické kritiky) nejsou totiž pro náš případ použitelné, nebo alespoň ne rigidně, nejsou do našich podmínek bez výhrad přenosné.¹⁰² A to proto, že jednak nemáme před sebou jednoduše řeč jako takovou (událost řeči bezprostředně), a pak také proto, že způsob myšlení a vnímání Ježíšových posluchačů (a také Lukášových čtenářů) se v určitých ohledech liší od klasické rétoriky a jejího vnímání¹⁰³ – už od klasické rétoriky v naší kultuře srozumitelných. Nicméně, jak už jsme poznamenali, rétorika a komunikace jsou natolik obecně lidským fenoménem, že můžeme přinejmenším vycházet z toho, co nám kritická rétorika jako obor nabízí. Za těchto podmínek, s touto výhradou můžeme i naše vybrané texty hodnotit z rétorického pohledu s užitkem, a při zachování metodického odstupu bez váhání nad oprávněností takového podniku.¹⁰⁴

Tuto kapitolu uzavřeme shrnutím metodického rozvrhu, se kterým budeme v rétorickém ohledu pracovat v následující kapitole.

4. 1 Lukáš

V tomto odstavci se podíváme na Lukášovo evangelium (a také podle potřeby Skutky) z rétorického pohledu, a to ve dvou polohách. Probereme Lukáše jako autora a jeho rétorické předpoklady a výstupy; a budeme také z rétorického pohledu věnovat pozornost jeho publiku (pro koho Lukáš psal, a tedy proč psal, tak jak psal). Zaměříme se přitom na otázky, které jsme položili výše.

Dosavadní bádání si v oblasti, která nás zajímá (rétorika v nejširším slova smyslu), všimá Lukáše jako obratného stylisty, který dokázal koncipovat své dílo tak, aby bylo jasně strukturované, a tím dobře srozumitelné. A to hned v několika ohledech, kterým se budeme postupně věnovat.

Už samo členění Lukášova díla na dvě části (evangelium a Skutky) je třeba si uvědomit jako zásadní koncepční práci, která usnadňuje přístup k Lukášovu tématu a

102 BURRIDGE, Richard A. The Gospel and Acts. In: PORTER, Stanley E., ed. *Handbook of classical rhetoric in the Hellenistic Period (330 B.C. - A.D. 400)*. Leiden: Koninklijke Brill nv, 1997. ISBN 90-040-9965-4, s. 530.

103 BURRIDGE, Richard A., ref. 102, s. 514.

104 BURRIDGE, Richard A., ref. 102, s. 514.

důrazům, ba je dokonce sama v sobě nese. Oba díly jsou přitom spojeny dohromady v jedné koncepci Lukášova vidění času a eschatologie. Začátek evangelia v sobě zahrnuje Boží vztahování se k člověku až do Ježíšova příchodu;¹⁰⁵ Lukáš věnuje zvláštní pozornost Ježíšovu narození, tedy Ježíšovu životu už od jeho narození, které zasazuje do konkrétních historických reálií.¹⁰⁶ Evangelium vrcholí pašijemi, oproti Markovu evangeliu podávané v rozměrech vítězství (eschatologického), a dovádí děj (dějiny) až Ježíšovu nanebevstoupení, jeho odchodu, kterým vzniká prostor pro církev. Skutky pak začínají nanebevstoupením (opakování, navázání) a otevírají se Letnicemi, kde se začínají dějiny církve, dějiny zvěstování evangelia (až na sám konec země).¹⁰⁷ Ve Skutcích Lukáš obrátěně uvádí na scénu apoštola Pavla a v srozumitelně navazujícím (plynulém) vyprávění předvádí řešení otázek první církve a Pavlovy misijní výpravy, rozčleněné do oddělených období. Závěr pak obstarává cesta Pavla (jako vězně) do Říma, s otevřeným koncem, a tedy i s otevřenou eschatologií.

Uspořádání Lukášova díla z pohledu časového (celkového, historického), koresponduje také s (konkrétním) uspořádáním prostorovým (zeměpisným):¹⁰⁸ Evangelium začíná i končí v Jeruzalémě, Skutky (navazují), začínají v Jeruzalémě a končí v Římě – v centru tehdejší světa, v čemž jednak vrcholí misijní šíření evangelia, ale zároveň zůstává otevřený prostor (a čas) k nesení evangelia (z centra, od začátku) až na sám konec země. Kromě tohoto základního (konkrétního) prostorového zasazení můžeme zeměpisnou koncepci sledovat i uvnitř obou částí Lukášova díla. Evangelium se z Jeruzaléma (přes Nazaret a Betlém a Nazaret) dostává do Galileje, střední část se odehrává při Ježíšově přesunu z Galileje do Jeruzaléma, kde evangelium vrcholí. Skutky apoštolů pak mezi začátkem v Jeruzalémě a (otevřeným) koncem v Římě zeměpisně podrobně a srozumitelně zpracovávají (ve třech okruzích) materiál (Pavlových) misijních cest. Tématický materiál (výroky, kázání apod.) je přitom jak v evangeliu, tak ve Skutcích zasazen do narativů popisujících cestu¹⁰⁹ (v čase a prostoru).

Lukášova časová a prostorová koncepce je imponující; srozumitelně odráží a podává typické rysy Lukášovy teologie. Pro tyto své kvality bývá Lukášovo dílo hodnoceno vysoce po stránce historické i geografické,¹¹⁰ a pro celkový pohled (od

105 Srv. Ježíšův rodokmen, Lk 3, 23 – 38.

106 Lk 2, 1 – 2.

107 Sk 1, 8; 13, 47.

108 BURRIDGE, Richard A., ref. 102, s. 516.

109 BURRIDGE, Richard A., ref. 102, s. 516.

110 BURRIDGE, Richard A., ref. 102, s. 516. a s. 513 a také s. 530; a dále např. JOHNSON, Luke T.

Evangelium podle Lukáše. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005. ISBN 80-7192-560-8. s.

narození) na Ježíšův život bývá hodnoceno jako (více méně zdařilý) pokus v oblasti biografické.¹¹¹ S tím můžeme jistě souhlasit, a z našeho pohledu to přináší podporu vnímání Lukáše jako autora, který dokáže svoji koncepci a téma srozumitelně a zdařile předat svým čtenářům. Méně už budeme souhlasit se závěry, které na základě toho hodnotí Lukáše jako historika, geografa, nebo autora životopisu¹¹² (respektive klasického žánru život – bios)¹¹³. Lukáš je z našeho pohledu především teolog, který své schopnosti autorské (konceptní, redakční, stylistické, jazykové atd.), dává plně do služeb tomu, aby srozumitelně a naléhavě podal svým čtenářům to, o co mu jde teologicky (kérygmaticky).¹¹⁴

Vyřízení svého obsahu podřizuje ve stejném smyslu Lukáš i své schopnosti rétorické. Z rétorického pohledu bývá (kromě už zmíněné koncepce a uspořádání díla) vysoce hodnocen především úvod Lukášova evangelia, a to jak po stránce stylu,¹¹⁵ který nese klasické parametry, tak po stránce jazykové, když je psán tou nejlepší novozákonní řečtinou.¹¹⁶ Vysoce bývá hodnocena také Lukášova schopnost styly střídat a měnit, Lukáš vylepšuje v materiálu převzatém z Markova evangelia Markův styl, mění historické prézenty na minulé časy, eliminuje parataxis, preferuje δε nebo τε a uvádí do rovnováhy μνη – δε. Má lépe zvládnutou syntax a slovník a je zcela schopen psát v rozdílných stylech, přiměřených narativu. Začíná klasicky řeckou předmluvou, v tomto ohledu zřejmě nejlepším úsekem v Novém zákoně, ale pak mění na styl Septuaginty pro příběhy o početí Jana Křtitele a Ježíše, reflektující starozákonní příběhy o zázračných početích. Podobně úvodní kapitoly Skutků jsou psány v semitštějším stylu – někteří myslí, že to odráží Jeruzalémský zdroj, ale protože se styl stává řečtější, když se vyprávění pohybuje od Jeruzaléma směrem k Řecku a Římu, je i to pravděpodobně stylistický nástroj autora. Tato dovednost je zřetelná také na různých stylistických nádeších, které Lukáš dává řečem ve Skutcích, aby odpovídaly jejich různým okolnostem a publiku.¹¹⁷

Na těchto základech se pak vede debata o Lukášově možném rétorickém vzdělání a o jeho případné úrovni – většinou se závěrem, že je možné, že Lukáš prošel nějakým základním rétorickým vzděláním a výcvikem.¹¹⁸ Tuto otázku ovšem není možné

20 – 25.

111 BURRIDGE, Richard A., ref. 102, s. 513.

112 BURRIDGE, Richard A., ref. 102, s. 530.

113 BURRIDGE, Richard A., ref. 102, s. 513.

114 MRÁZEK, Jiří, ref. 40, s. 5 a s. 53 – 55.

115 BURRIDGE, Richard A., ref. 102, s. 526.

116 BURRIDGE, Richard A., ref. 102, s. 527.

117 BURRIDGE, Richard A., ref. 102, s. 527.

118 KENNEDY, George A., ref. 100, s. 147; BURRIDGE, Richard A., ref. 102, s. 530.

jednoznačně vyřešit – už z toho důvodu, že kromě pozdních a legendárně nespolehlivých zpráv o autorovi Lukášova evangelia¹¹⁹ musíme své poznatky opírat pouze o jeho dílo, které máme k dispozici – ostatně to ale není, jak už jsme vyhradili výše, podstatné.

Tato otázka nás totiž zajímá především z pohledu toho, jak mohl Lukášův text působit na jeho publikum. K tomu teď obraťme pozornost: pro jaké publikum psal Lukáš, respektive pro publikum s jakou rétorickou úrovní.

V tomto ohledu se také pohybujeme na dosti nejisté půdě. Přesto se můžeme odvážit předpokládat, že Lukášovo publikum, které bylo (v prvních církvích) tvořeno především obyvateli měst řeckého světa, mohlo být z části složeno z těch, kdo měli alespoň základní (rétorické) vzdělání,¹²⁰ ovšem ve svém celku by se dalo označit jako ti, kdo – ať už formálně vzdělaní nebo nevzdělaní – byli svým prostředím, ve kterém rétorika byla ve společnosti respektována a používána, ovlivněni alespoň v jisté míře,¹²¹ a proto byli schopni reagovat (ocenit, být zasaženi) Lukášem i po stránce rétorické.¹²²

Zároveň, přestože většinově byly první církve tvořeny „křesťany z pohanů“, byli pevnou (a podle Skutků často zakládající) složkou těchto církví křesťané s židovskými kořeny, a také známost starozákonních spisů (a také Markova evangelia a Pavlových dopisů) a jejich myšlení a jejich způsobu podání byla v součastí výbavy Lukášových čtenářů, kteří tak mohli dostatečně rozumět a přijímat jak způsob podání Ježíšových řečí, tak jak je zachycuje Lukášovo evangelium (pro naše účely podobenství), tak i jejich obsah¹²³ – reálie Ježíšových slov nebyly příliš vzdálené situaci Lukášových čtenářů (viz výše). A jak už jsme konstatovali v předchozích kapitolách, Lukáš píše pro jedno publikum, i při vši jeho (předpokládané) rozrůzněnosti, a tomu nakonec odpovídá i oslovení různých skupin Ježíšových posluchačů – podle Lukášových redakčních poznámek; ale k tomu více následujícím odstavci.

Tento odstavec uzavřeme zhodnocením Lukáše jako rétora (při všech omezeních takového hodnocení, kterých jsme si vědomi), který měl schopnosti (ať už jakkoli nabyté), aby dokázal oslovit své publikum. Nicméně je nutno v tomto ohledu podotknout, že Lukáš neodpovídá obvyklému pojetí rétoriky jako „umění přesvědčit“.¹²⁴ Tedy v tom ohledu, že jeho teologickým záměrem a důrazem není přesvědčit,¹²⁵ ale vyřídit, srozumitelně předat.

119 Proti KENNEDY, George A., ref. 100, s. 147.

120 KENNEDY, George A., ref. 100, s. 147; BURRIDGE, Richard A., ref. 102, s. 510.

121 BURRIDGE, Richard A., ref. 102, s. 510.

122 KENNEDY, George A., ref. 100, s. 147

123 KENNEDY, George A., ref. 100, s. 144

124 KRAUS, Jiří. *Rétorika a řečová kultura*. Praha: Karolinum, 2004. ISBN 80-246-0898-7. s. 14.

125 BURRIDGE, Richard A., ref. 102, s. 514.

Dalo by se jistě namítnout, že i tento Lukášův étos ovšem patří do přesvědčujícího a ovlivňujícího umění přesvědčit. Jak jsme ale už konstatovali výše, Lukáš nepíše své dílo jako misijní spis (těm, které by bylo třeba přesvědčit), ale píše je těm, kdo už jsou přesvědčeni (jako typicky Theofil).¹²⁶

4. 2 Ježíš

Lukáš v evangeliu jistě upravuje, rediguje původní materiál, přesto můžeme (i v porovnání s ostatními evangelií) za touto redakcí rozeznávat Ježíše jako rétora. Už jsme se věnovali (kap. 2) tomu, jak (Ježíš) ve svých řečech vychází z židovského myšlení (a rétoriky)¹²⁷ – především také v oblasti, která nás zajímá: podobenství a jeho kořeny v mašal. Tady zvláště zdůrazněme, že podobenství – pokud je takto chápeme jako vycházející ze (starozákonního) mašal – je přirozeně provázeno, rámováno výrok, které je uvádějí, doprovázejí a nabízejí jeho interpretaci (interpretace). V tomto smyslu také řešíme otázku, jestli je kontext „vlastních“ podobenství Ježíšův nebo Lukášův, s tím, že pro naše účely není třeba zde (hypoteticky) rozlišovat. S touto metodickou rezervou tak můžeme přímo Ježíše (a samozřejmě Lukášova Ježíše) po rétorické stránce hodnotit.

Zvláště bychom zde chtěli zdůraznit několik bodů: jednak je to pestrost formy a žánru Ježíšových řečí (jak už jsme přiblížili v kap. 2). Dále pak aktuálnost Ježíšových řečí po stránce obsahové, tak jak vycházejí z reality tehdejšího světa, světa jeho posluchačů, kterých se tak přirozeně dotýká. Dále také Ježíšovu pohotovost, se kterou reaguje na publikum a jeho reakce a podněty, které elegantně zapracovává do své řeči a umně s jejich pomocí představuje svá vlastně témata z jiné perspektivy, aby se nakonec zase vrátil k původnímu běhu své řeči.

Důležité je také, že Ježíš používá (podle Lukáše) techniku přímého oslovování různých skupin ve svém publiku, zatímco ostatní se dostávají (třeba jen na chvíli) jako posluchači do méně exponované role, čímž dosahuje významného efektu své řeči na celé publikum. Ježíš je dále prezentován po rétorické stránce jako zběhlý v argumentaci. Jeho střety s farizeji ukazují schopnost dokonce v dialektice.¹²⁸ A je také řečníkem, který dokáže používat širokou paletu figur řeči, které dodávají jeho řeči přesvědčivost a angažují jeho posluchače.

Především ale je třeba zdůraznit, že způsob Ježíšova podání je neoddělitelně spojen

126 Srv. Lk 1, 4.

127 KENNEDY, George A., ref. 100, s. 144.

128 KENNEDY, George A., ref. 100, s. 144.

s jeho obsahem.¹²⁹ Ježíšovo publikum se dotýká jeho řeč jak svou formou tak svým obsahem zároveň. A od toho (formy a obsahu) nemůžeme oddělit konečně ani autoritu Ježíše samotného,¹³⁰ jeho étos. To je jedno z nejdůležitějších metodických vodítek, podle kterých se budeme řídit v následující kapitole.

4. 3 Rétorika a její kritika

V následujícím odstavci si představíme některé možnosti analýzy, které nabízí rétorika a její kritika, které pak použijeme při průzkumu našich textů z Lukášova evangelia.

Nejprve můžeme rozlišovat tři druhy rétoriky, respektive každou řeč přiřadit k jednomu tomuto druhu. To není ryze samoúčelné – každý druh rétoriky pracuje (působí, funguje) odlišně a my můžeme sledovat, jak se řečník s tímto konkrétním druhem řeči vyrovnává, a také jak který druh rétoriky působí na publikum.

Rétoriku v tomto smyslu rozlišujeme jako buď a/ rozhodovací (poradní), která posluchače nabádá nebo odrazuje; nebo b/ soudní (forenzní), která se používá k obvinění nebo obraně před ním; nebo c/ demonstrativní (epieidetická nebo panegyrická), tedy rétoriku ceremoniální, která oslavuje nebo haní.¹³¹

Tyto tři druhy rétoriky můžeme specifikovat také podle toho, jak pracují s různými jakostmi času, účelu a argumentu.¹³²

Co se týče času: a/ rozhodovací rétorika se zabývá budoucností (předkládá to, co se může stát); b/ v otázkách soudu a zákona je předmětem zájmu minulost (hodnotí to, co se stalo); c/ demonstrativní řeč se zabývá přítomností (chválí nebo haní z pohledu současného – přítomného stavu).¹³³

Z hlediska účelu: a/ rozhodovací rétorika ukazuje prospěšnost nebo škodlivost předkládaného postupu; b/ strany v soudním řízení se pokouší prokázat spravedlnost nebo nespravedlnost nějakého jednání; c/ ti, kdo někoho chválí nebo na někoho útočí, jej chtějí ukázat jako hodného cti nebo naopak.¹³⁴

Podle použití argumentů: v rozhodovací rétorice je méně motivů k mluvení o nepodstatném, je méně v pokušení býti bezohledná, bezskrupulózní než řeč forenzní, a to

129 STEIN, Robert H., ref. 29, s. 48 – 50.

130 KENNEDY, George A., ref. 100, s. 144.

131 LANHAM, Richard A. *A Handlist of rhetorical terms: a guide for students of English literature*. Second edition. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1991. ISBN 978-0-520-07669-3. str. 164 (podle Aristoteles Rétorika I 1358a); KRAUS, Jiří., ref. 124, s. 60.

132 KRAUS, Jiří., ref. 124, s. 60 – 61; LANHAM, Richard A., ref. 131, s. 164 – 165.

133 LANHAM, Richard A., ref. 131, s. 165 (podle Aristoteles Rétorika I, 1358b).

134 LANHAM, Richard A., ref. 131, s. 165 (podle Aristoteles Rétorika I, 1358b).

protože se týká širších otázek – není zde potřeba prokázat nic jiného než to, že fakta jsou taková, jak řečník říká, že jsou. V soudní řeči tohle nestačí, je třeba posluchače usmířit.¹³⁵

Při analýze řeči můžeme dále sledovat, jak řečník tuto řeč zvládl od samého začátku, tedy od její přípravy, přes její utváření, formulování, precizování až po její přednes před publikem. Tento proces vzniku, utváření řeči (až do jejího přednesu) je klasicky členěn do pěti kánonů, pěti jednotlivých etap,¹³⁶ které se obvykle označují jako: a/ invence; b/ uspořádání; c/ styl; d/ paměť; e/ podání.¹³⁷

Tedy (ve shrnutí a parafrázi Aristotela) všechna aktivita a schopnost řečníka spadá do pěti oddílů: nejprve musí postihnout to, co chce říci; pak uspořádat a zvládnout své objevy, nejen popořádku, ale s rozlišením přesné váhy každého argumentu; pak je sestavit – ozdobit stylově; potom je podržet v paměti; a nakonec je podat efektně a s šarmem.¹³⁸

Připojme teď ještě několik poznámek k jednotlivým etapám rétoriky, které nám budou sloužit jako odrazový můstek v další kapitole.

Nejprve tedy k první etapě, k invenci: Tato etapa je fází vyhledávání tématu a argumentů, které by téma mohly rozvinout, respektive argumentů, které by se daly uvést na podporu teze, nebo, které by mohly přesvědčit o oprávněnosti, správnosti hypotézy. Připomeňme (podle Krause¹³⁹), že invence, respektive už její latinské označení *inventio* nebo řecké *heurésis*, v sobě zahrnuje dvě složky, které třeba angličtina označuje různými pojmy – a to jak „*invention*“, tedy vynalézání něčeho nového, tak „*discovery*“, tedy hledání, objevování toho, co už existuje, s čím by se mělo při řešení problému počítat.

Tezi nebo hypotézu, kterou chce řečník předvést (prokázat) je možné podpořit dvěma druhy důkazů, nebo způsoby důkazů. Na jejich rozdílu je možné dobře sledovat to, co je typické pro řečnictví, a totiž že není jen záležitostí exaktní, ale protože pracuje s lidmi, pracuje také s jejich pocity, city, emocemi, a tak rétorika dokáže být nejen přesná či nepřesná (jako může být řeč vědy), ale přesvědčivá nebo nepřesvědčivá – a to bez ohledu na skutečnost, pravdivost. Rozlišujeme tedy dva druhy důkazů: a/ důkaz přirozený (evidentní) – čili svědectví, dokumenty, vědecká analýza, zákony; b/ důkaz umělý (důkaz zdánlivý), který se objevuje ve třech formách, a to jednak jako étos – zde jde o to ustavit řečníka, který chce přesvědčit publikum, jako osobnost dobrou (charakterní, odborně

135 LANHAM, Richard A., ref. 131, s. 165 (Aristoteles Rétorika I, 1354b).

136 KRAUS, Jiří., ref. 124, s. 62

137 LANHAM, Richard A., ref. 131, s. 165; Kraus s. 62

138 LANHAM, Richard A., ref. 131, s. 165-166 (podle Cicero, *De Oratore*, I. xxxi. 142-143).

139 KRAUS, Jiří., ref. 124, s. 63

zdatnou, spolehlivou autoritu), a proto důvěryhodnou, uvěřitelnou. Etos¹⁴⁰ se týká charakteru řečníka, který by měl být (nebo protože to je technika tak vypadat, zdát se) uvěřitelný, důvěryhodný. K tomu jsou (podle Aristotela) potřebné tři složky: kompetence – řečník je v oblasti, o které hovoří uznávanou, nebo uznatelnou autoritou; dobrý záměr – to o čem hovoří je (má být, má se zdát, má vypadat) k prospěchu jeho posluchačům, nebo slouží k prospěchu obecnému, k obecnému dobrému; empatie – řečník je spojen se svým publikem, jeho problémy jsou jeho problémy, svému publiku rozumí a jeho publikum rozumí jemu (nebo si to alespoň myslí). Dále rozeznáváme umělý důkaz jako patos – za účelem souhlasného přijetí řeči se řečník pokouší vyvolat v publiku tu správnou náladu, a to hraním na jeho city. Patos¹⁴¹ se týká emocionálního vlivu řečníka na publikum. K tomu slouží řečníkovi znalost a proniknutí do emocí publika a práce s nimi. Možností patosu je snížit soudnost publika, respektive zorientovat jeho soudy podle toho, co představuje, navrhuje řečník. K tomu slouží používání figur řeči, které mohou ukázat a zesílit to, o co se řečník opírá, a naopak potlačit, překrýt místa slabší. Konečně je v tomto smyslu umělým důkazem třetí složka, tedy logos – tady jsme nejbližší logice a racionalitě, ovšem prokázat, dokázat hypotézu (tezi) se zde řečník sice pokouší pomocí argumentů (logických), ale jejich logika je zde podřízena účelu – tedy příznivému, souhlasnému přijetí řeči, a tak argumenty mohou být (a pravidelně jsou) v úzkém slova smyslu logické jen zdánlivě.¹⁴²

Logické důkazy pak dělíme podle toho jestli postupují od obecného k jednotlivému, nebo od jednotlivého k obecnému, na deduktivní a induktivní. Deduktivní důkazy pak označujeme buď jako sylogismus – když jsou pravdivé premisy předvedeny správně a úplně, nebo jako entyméma – když jsou premisy pravdivé jen pravděpodobně nebo jsou předvedeny jen částečně (což je v rétorice pochopitelně obvyklejší). Induktivní důkazy můžeme podobně rozlišovat na vědecké – když se počítá se všemi případy fenoménu, nebo jen exemplární – když jsou uvedeny jen vybrané případy, a tedy argument je ve formě příkladu (v rétorice opět pochopitelně obvyklejší).¹⁴³

Rétoriku pak můžeme dělit také podle námětů (*topoi*), které si vybírá¹⁴⁴ – jestli jde o náměty použitelné pouze ve speciální oblasti znalostí, vědění, nebo o náměty použitelné ve všech druzích argumentů: 1. co se může a nemůže stát; 2. co se stalo nebo nestalo; 3. co se stane, nebo nestane; 4. („size“) – velikost, rozměry. Rétorika se přitom opírá o *loci*

140 KRAUS, Jiří., ref. 124, s. 15 a s. 64.

141 KRAUS, Jiří., ref. 124, s. 15 a s. 64.

142 LANHAM, Richard A., ref. 131, s. 164 – 165 s. 166; KRAUS, Jiří., ref. 124, s. 63.

143 LANHAM, Richard A., ref. 131, s. 166.

144 LANHAM, Richard A., ref. 131, s. 167 – 169.

*communes, koinoi topoi (common places).*¹⁴⁵

Důležitým momentem invence (a také důležitým bodem rétorické kritiky) je stanovení a rozeznání hlavní záměru řeči – stasis,¹⁴⁶ kde stasis je původně termín pro hlavní bod věci (issue – otázky, problému) v právním sporu: kdo co udělal, kdy a jak. Někteří dále zužují definici na startovní bod případu – okolnosti, které mu daly vzniknout, nebo na první bod vznesený oponentem v právním případě. Ze stasis pak vycházejí jednotlivé teze (teze je navržena všeobecně, nezabývá se jednotlivými případy) a hypotézy (které se týkají argumentu /sporu v jednotlivém případě).¹⁴⁷

Další etapou utváření řeči je pak uspořádání,¹⁴⁸ které se klasicky dělí (také podle druhu rétoriky) několika způsoby, které jsou si ovšem velmi blízké. Zde předvádíme obecně použitelnou variantu struktury řeči, která používá tyto části: exordium – upoutá pozornost publika; narratio – předkládá fakta; divisio – předkládá tvrzení na kterých je shoda a ta, která jsou sporná; confirmatio – předkládá argumenty, které podporují věc; refutatio – odmítá argumenty oponenta; conclusio – shrnuje argumenty a působí na publikum. Přičemž by se dalo shrnout i stručněji: podle Aristotela¹⁴⁹ má řeč dvě části: představ svou věc – a prokaž ji, k čemuž patří úvod, který by měl naklonit, ovlivnit publikum (úvod jako insinuace),¹⁵⁰ a závěr.

Z dalších etap utváření řeči zmíníme nakonec styl¹⁵¹ (paměť nemůžeme v naší analýze hodnotit a podání a jeho účinnost jen odhadovat). Podobně jako tři druhy rétoriky můžeme rozlišovat také (nejméně) tři typy stylu, tedy úrovně řeči, její jakosti, která se dá posuzovat podle mnoha kritérií.¹⁵² A to tedy a/styl nízký, prostý, obyčejný; nebo b/ styl střední; nebo za c/ styl vysoký, skvělý. Při hodnocení stylu sleduje rétorická kritika také figury:¹⁵³ a to jednak figury slovní: tedy a/ tropy – použití slova tak, že znamená něco jiného než v obvyklém významu; a b/ schémata – slova si zachovávají svůj doslovný význam, ale jsou umístěna v uspořádání významově významném; a pak také figury myšlení: které jsou rozeznatelné ve větším měřítku.

145 LANHAM, Richard A., ref. 131, s. 169 – 170.

146 LANHAM, Richard A., ref. 131, s. 170.

147 LANHAM, Richard A., ref. 131, s. 170 – 171.

148 LANHAM, Richard A., ref. 131, s. 171 (podle Rhetorica ad Herennium I.iii.4).

149 LANHAM, Richard A., ref. 131, s. 171 (podle Aristoteles Rétorika III, 1414 a – b).

150 KRAUS, Jiří., ref. 124, s. 75.

151 KRAUS, Jiří., ref. 124, s. 80-82.

152 LANHAM, Richard A., ref. 131, s. 174 – 177.

153 LANHAM, Richard A., ref. 131, s. 178.

4. 4 Metoda analýzy vybraných textů

V následujících dvou kapitolách budeme hledat momenty překvapení a zvratu ve vybraných podobenstvích Lukášova evangelia. Budeme přitom využívat prvků rétorické analýzy. V tomto odstavci stanovíme metodu, kterou při tom budeme postupovat.¹⁵⁴ Bude se jednat o tyto body, které podrobněji okomentujeme: 1. Určení rozsahu rétorické jednotky, 2. Zhodnocení rétorické situace jednotky. 3. Etos, patos a logos řeči, 4. Téma, druh a styl řeči, 5. Zhodnocení uspořádání materiálu v textu, 6. Momenty překvapení a zvratu, 7. zhodnocení rétorické efektivnosti.

Nejprve prozkoumáme rozsah Ježíšovy řeči, kde budeme hledat podobenství a jeho rámec, ale budeme zkoumat také jeho zasazení do většího celku, celé Ježíšovy řeči, jejíž rozsah budeme posuzovat podle kritérií (jednoty) tématu, publika, řečníka a Lukášových změn času a místa, případně dalších strukturálních signálů. Dále budeme hodnotit rétorickou situaci jednotky, kdy se budeme věnovat především publiku, kdy budeme zkoumat především jeho složení, jeho naladění a jeho očekávání ve vztahu k řečníkovi a jeho změny. Poté prozkoumáme rétorickou situaci z hlediska řečníka, jeho etosu, se kterým do řeči vstupuje, jeho patosu, se kterým pracuje s očekáváním publika a s jeho náladou a změnami a prozkoumáme také jeho logos, tedy argumenty, které používá v oblasti rozumu a racionality, kde apeluje na rozum publika. V těchto dvou odstavcích (2 a 3) se budeme soustředit více na širší rámec Ježíšovy řeči, podobenství a jeho bezprostřední rámec rozebereme podrobněji v odstavci 5. V dalším odstavci se pak pokusíme (se všemi teoretickými výhradami) stanovit hlavní téma Ježíšovy řeči, dále pak druh rétoriky, kterou k tomu používá, a konečně styl, který řeči dává její ráz a podílí se na jejím podání publiku. Poté se budeme podrobně věnovat podobenství a jeho bezprostřednímu rámci při zhodnocení uspořádání materiálu v textu, budeme přitom samozřejmě vycházet ze získaných poznatků z rámce širšího, které zde uvedeme do hlubších souvislostí s centrem Ježíšovy řeči. V následujícím odstavci pak zdůrazníme momenty překvapení a zvratu v Ježíšově řeči, tak jak se ukázaly na základě provedené analýzy. A konečně v závěrečném odstavci zhodnotíme rétorickou efektivnost podobenství a jeho bezprostředního rámce, se zvláštním ohledem na momenty překvapení a zvratu, i s přihlédnutím k Ježíšově řeči jako celku.

¹⁵⁴ Volně se inspirujeme metodou doporučenou a použitou Jiřím Lukešem. Srv. LUKEŠ, Jiří. *Raně křesťanská rétorika. Výbrané apokryfní skutky a řeči ve světle rétorických analýz*. 1. vyd. Český Těšín: SGS, 2009. ISBN 978-80-254-6257-7.

5 Boháč a stodoly

V této kapitole se budeme věnovat prvnímu ze tří podobenství z našeho výběru, tedy prvnímu podobenství „o jednom bohatém muži“. Metodicky přitom budeme postupovat tak, jak jsme ukázali v odstavci 5. 6, budeme tedy využívat prvků rétorické analýzy. Naším záměrem je s pomocí této analýzy ukázat momenty překvapení a zvratu. Dále se budeme metodicky držet toho, k čemu jsme došli v předcházejících kapitolách (především v kapitole 2), tedy že budeme podobenství zkoumat včetně jeho rámce, a budeme přitom věnovat velkou pozornost (z rétorického ohledu) jeho zasazení do celku Ježíšovi konkrétní řeči.

Než se obrátíme přímo do Lukášova textu, připomeňme, že dějiny interpretace viděly za tímto podobenstvím jednoduše Ježíšovo slovo proti hrabivosti. Snad i proto přicházelo podobenství při podrobnější zkoumání spíše zkrátka.¹⁵⁵ Dále budeme přistupovat k tomuto podobenství s (větším) respektem k tomu, co v něm Lukášův Ježíš předává svým posluchačům. To je také poslední metodická poznámka: budeme se držet závěru, že nemůžeme oddělit formu Ježíšovy řeči od jejího obsahu.

5. 1 Určení rozsahu rétorické jednotky

V tomto bodě se budeme orientovat podle několika možných přístupů. Nejprve je předvedeme, a pak v jejich kombinaci vymezíme, jaké (smysluplné) části Lukášova evangelia se budeme věnovat.

Podle prvního přístupu hledáme podobenství – máme je přímo uvedeno (12, 16 a) a můžeme ho sledovat až do verše 12, 20 a rozhodovat se jestli verš 12, 21 jako výrok, který není součástí příběhu podobenství k němu přímo patří. Toto rozhodnutí nám ulehčuje to, že (jak už jsme uvedli výše) nechceme podobenství vytrhovat z jeho rámce – hledáme tedy (bezprostřední) rámec podobenství. S tím bychom začínali veršem 12, 13, tedy otázkou ze zástupu. Obtížnější je potom určení konce (bezprostředního) rámce. Můžeme buď končit veršem 12, 21 nebo pokračovat Ježíšovou řečí k učedníkům, která z podobenství vychází a komentuje je (rámuje). Potom je ovšem znovu otázka, kde by tento (širší) rámec měl končit. Nabízí se verš 12, 34, protože následujícím veršem se otevírá nové téma (a nové připodobnění). Tím jsme ovšem už na půdě dalšího přístupu.

Tím je možnost určit souvislost Ježíšovy řeči podle tématu. Tak bychom znovu

155 RINDGE, Matthew S.. *Jesus' Parable of the Rich Fool. Luke 12:13-34 among Ancient Conversations on Death and possessions*. The Netherlands: the Society of Biblical Literature, 2011. ISBN 978-90-04-21170-4, s. 1.

mohli začínat veršem 12, 13, kdy do dosavadního proudu Ježíšovy řeči zasahuje otázka ze zástupu, která mění téma. Ovšem když k otázce přistupujeme poctivě s ohledem na téma, zjišťujeme, že téma, které Ježíš představuje v podobenství a jeho rámci, se ozývá už v závěru kapitoly 11. v domě jednoho z farizeů, kam je Ježíš pozván a vchází ve verši 11, 37. Na druhé straně se téma ozývá také v dalším průběhu Ježíšovy řeči i po verši 12, 34. Při rezonanci tématu je jen obtížné určit míru bezprostřední souvislosti.

Dalším přístupem je posoudit rozsah řeči podle toho, je-li Ježíš stále tím, kdo mluví – a to přes různá přerušení, přesto, že jde jak o řeč, tak o rozhovor. V tomto případě začíná Ježíšova řeč veršem 11, 39 (poté, co v 11, 37 domluvil, byl pozván, vešel, lehl si ke stolu a vyslechl v 11, 38 kritiku, že se neumyl) a pokračuje přes námitku zákoníka (11, 45), útoky farizeů a zákoníků (11, 53 – 54), shluk nespočetných zástupů (12, 1), otázku ze zástupu (12, 13), Petrovu otázku (12, 41) až do konce kapitoly (12, 59), když verš 13, 1 posouvá dění Lukášova evangelia (rozostření: v tom čase, někdy tehdy).

Posledním přístupem je otázka publika, přesněji – kdy je nepřetržitě přítomno publikum, tedy alespoň jeho část, které nepřetržitě sleduje Ježíšovu řeč. Proberme postupně jednotlivé podmnožiny Ježíšova publika. Nejprve zde máme (často nevyjádřené) publikum učedníků, tím si ovšem mnoho nepomůžeme. Buď počítáme (do značné míry oprávněně) s tím, že až na výslovně zmíněné výjimky jsou stále u Ježíše, a pak se nemůžeme podle jejich účasti řídit, nebo podle pozitivních zmínek o tom, že se právě k nim Ježíš obrací, budeme počítat se začátkem ve verši 12, 1 (potom, co Ježíš vychází od farizea mezi zástupy) a s koncem buď ve verši 12, 53 – pak se Ježíš obrací (už naposledy) k zástupu – ale spíše znovu až s koncem 12. kapitoly (Ježíš se v 12, 54 obrací „i“ k zástupu).

Farizeové (a zákoníci) jsou přítomni od verše 11, 37, ale to, jestli byli přítomni Ježíšově řeči od začátku 12. kapitoly, případně do kdy, můžeme jen odhadovat.

A konečně zástupy. O jejich shluku čteme ve verši 12, 1 a publikem Ježíšovy řeči jsou až do konce 12. kapitoly. Otázkou je jestli je můžeme sledovat ještě dříve. Zástupy se sešly totiž už ve verši 11, 29. Ježíš pak k nim mluví až do verše 11, 37, kdy vchází do domu jednoho z farizeů, tam se ovšem dlouho nezdrží a mohli bychom předpokládat, že jednak se zástupy vlastně ani nestihnou rozejít, a především že ostrá komunikace, která mohla být slyšet před dům, byla také vyslechnuta těmito původními zástupy, ke kterým se rychle přidávají další, až jsou to nakonec ony myriády z verše 12, 1. Dokonce bychom mohli základ těchto zástupů hledat už ve verši 11, 14, kde jsou zástupy už pohromadě, a

Lukáš od té doby Ježíše neposunuje ani místně, ani nějakým zásadním rozostřením časovým.

V rámci našeho tématu (tří vybraných podobností) se budeme věnovat především veršům 12, 13 (otázka ze zástupu) až 12, 34, kdy se téma přece jen rozvolňuje. Nicméně rezonanci tématu budeme sledovat jak v širokém rámci Ježíšovy řeči předtím, tak jeho ozvuky a dozvuky až do jejího konce. A také z pohledu rétorické situace, skládanky argumentů a struktury řeči se budeme věnovat také celku Ježíšovy řeči, a to v maximální variantě kombinace jednotlivých výše uvedených přístupů: tedy od verše 11, 29 (scházejí se zástupy) až po rozostření času a místa následujícím po verši 12, 59.

5. 2 Zhodnocení rétorické situace jednotky

V tomto odstavci se budeme věnovat otázce Ježíšova publika, jeho složení, jeho předporozumění a očekávání, jeho nálady (včetně toho, jak se projevuje v jeho reakcích).

Už teoreticky jsme došli k závěru, že Ježíš mluví prakticky stále ke svým učedníkům (s ohledem na ně jako součást svého publika), v souvislosti s tím, že Lukášovo evangelium je psáno pro křesťany (Ježíšovy učedníky v Lukášově generaci). Učedníci jsou přítomni, jak už jsme uvedli v úzkém i širokém rámci Ježíšovy řeči, a předpokládáme je jako součást Ježíšova publika i v jejím maximálním rozsahu. Učedníci jsou ti, kdo se vydali za Ježíšem, doslova s ním putují z Galileje, a zároveň se za ním vydali v tom smyslu, že přijímají jeho výzvy, čekají na ně. Setkání s Ježíšem se stalo momentem zvratu v jejich životě. Učedníci jsou publikum na Ježíšově straně; a k nim především Ježíš promlouvá, jim přibližuje alternativu Božího království. Do této Ježíšovy řeči nevstupují, pouze poslouchají, s jedinou výjimkou, když se Petr (za učedníky) ptá (v. 12, 41) jestli podobností (až následující po Boháčovi a stodolách) říká Ježíš „nám, nebo jim“ (učedníkům, nebo těm ostatním, ne-učedníkům). Učedníci jsou také ti, kdo (jako čtenáři Lukášova evangelia) už vyslechli mnoho Ježíšových slov, která se týkala bohatých a chudých (z výše uváděných připomeňme blahoslavenství a bědy). Když začne Ježíš mluvit o jednom bohatém člověku, jsou to oni, kdo na základě předchozích Ježíšových slov mohou očekávat ostrou kritiku bohatých.

Ježíš ovšem nepromlouvá v tomto případě pouze k učedníkům, jeho publikum tvoří také zástupy. V tomto případě dokonce zástupy nespočetné, lidé se v zástupu málem ušlapou. Ježíše stále provází jeho učedníci, ovšem stále ho také provází zájem zástupů. To je asi jejich nejdůležitější charakteristika: zájem. Ježíš je pro ně zajímavý hned z několika

důvodů. Nejprve je tu jeho mocné působení: uzdravuje nemocné a postižené, vyhání zlé duchy, křísí mrtvé. Potom jsou tu jeho mocná slova: pro lidi na hranici a pod hranicí bídy je jeho alternativní království východiskem z bezvýchodné situace – a jistě nejen pro ně, Ježíš učí s nevídanou autoritou a mocí. Dále je tu také jeho pevnost a nekompromisnost v jednání s náboženskými autoritami (byť třeba neoficiálními) a na druhou stranu jeho otevřenost a blízkost k těm, kdo jsou za hranou společnosti sociálně i nábožensky. Kromě toho je Ježíš pro některé přímo mesiášem, kterého čekají. Kombinace všech těchto faktorů zajímavosti je v zástupech kolem Ježíše stále přítomná. V našem konkrétním případě se zástup přesahující i obvyklá měřítka schází před domem jednoho z farizeů, ve kterém padají ostrá slova na závažná témata vůči závažným lidem. Připomeňme, že je pravděpodobné, že jádro zástupu bylo přítomno už předtím, a mohlo tak vyslechnout, celou Ježíšovu komunikaci v domě i ve dveřích. Zástupy očekávají od Ježíše pomoc, řešení: jako i žadatel ze zástupu. A očekávají (jako každé alespoň neutrálně naladěné publikum) potvrzení vlastního názoru: když se bude mluvit o bohatých, cítí se zástup jako ti chudí, kteří si budou moci s gustem vyslechnout kritiku bohatých – připomeňme, že v zástupu jsou ve většině lidé ze spodních a nejspodnější sociálních pater společnosti, u kterých jsou starosti o ty základní lidské potřeby každodenní zkušeností, a pro které je touha po lepším, bohatším životě (materiálně) něčím přirozeným. Do této situace pak také Ježíš velmi konkrétně promlouvá.

Farizeové a zákoníci mají také o Ježíše zájem, je jejich druhem v horlivosti pro opravdový vztah k Bohu, s Ježíšem jsou si ale navzájem i velmi ostrými kritiky. Zájem farizeů se demonstruje v pozvání Ježíše k jídlu (a rozumí se k rozhovoru). Ovšem ještě než mohou začít s rozhovorem, Ježíš je po (z farizejského pohledu velmi oprávněné a možná i nevinné poznámce) počastuje dvakrát třemi bédami, při kterých padají i další nejostřejší slova. Právě tady se ozývá i téma, které se pak objeví v podobenství a jeho bezprostředním rámci: rituální čistotu, která je pro farizeje výrazem úcty k Bohu, Ježíš označuje jako pokrytectví a místo toho vybízí k čistotě vnitřní, která se projevuje ve vztahu k druhým lidem, a to i v otázce nakládání s majetkem – jeho použití pro potřebné. Farizeové jsou zřejmě sociálně nad hranou bídy, rozhodně to ovšem nejsou boháči. Pokud jsou i oni posluchači podobenství, nemusí se cítit Ježíšem napadeni zmínkou o boháči, ale mohou mít problém s rámcem podobenství, který přesahuje téma bohatství a chudoby a vrací se (zpátky) ke vztahu k Bohu, k druhým lidem, i k majetku.

Ježíš má tedy velmi různorodé publikum, které má velmi různá očekávání a

naladění – pro: učedníci, jako ti, kdo jsou právě pro (Ježíše); proti: farizeové a zákoníci, kteří jsou s Ježíšem v ostrém a aktuálním konfliktu, kde oběma stranám, jde o ty nejpodstatnější věci, i když farizeové už jsou v napadání a pokusech Ježíše nachytat jistě za hranou věcné diskuse (do které přitom spadají i Ježíšovy bědy – jsou sice ostré, ale k věci); a konečně zástup se svými zájmy a očekáváním.

S tímto strukturovaným publikem pracuje Ježíš tím způsobem, že oslovuje vždy jeho část – nejdřív mluví (přímo) k farizeům a zákoníkům, pak k učedníkům, pak k jednotlivci, pak k zástupu, pak učedníkům, a konečně i k zástupu. Ve spojení s obsahem je to velmi silný nástroj: například, když mluví Ježíš (jenom) k učedníkům, je to pro ostatní náročnější, musí se více soustředit, napínat uši, dávat pozor. Ti ostatní jsou pak také v jiné posluchačské roli, v určitém odstupu, který umožňuje, mimo jiné, také jít s Ježíšem dál, než kdyby jeho slova mířila přímo na ně. Když pak přijdou na to, že se závěr týká i přímo jich, jsou už zasaženi. V tom forma Ježíšovy řeči koresponduje s jejím obsahem, a to se zasahujícím efektem.

Také střídání témat, nebo naopak návraty, ozvuky tématu už předestřené, nebo jeho prohlédnutí z jiné perspektivy přispívají také k zasahujícímu účinku Ježíšovy řeči.

5. 3 Etos, patos a logos řeči

V tomto odstavci se budeme věnovat podání Ježíšovy řeči a jejímu přijetí publikem z hlediska modů rétoriky, které se týkají spojení řečníka s publikem a označují se jako etos, patos a logos. Publiku jsme se věnovali už v předchozím odstavci, nyní se zaměříme z tohoto hlediska na Ježíše jako řečníka, jako subjekt řeči, publikum budeme mít na zřeteli samozřejmě také, jako objekt.

Ježíšův etos je založen v jeho autoritě a moci, jako toho, kdo je poslán, pověřen a vybaven Bohem samotným, opírá se přitom o mocné činy, které mění život lidí, což je zřetelné na uzdravených, vzkříšených, zbavených posedlosti, a mocná slova, která mění život lidí, což se ukazuje na jeho učednících. Jeho publikum ho vidí jako toho, kdo má moc – přestože může zpochybňovat její původ (11, 15 – 16), nebo mít pochybnosti nad tím, jak se tento mocný chová ve vztahu k autoritě náboženských předpisů (11, 38).

Přitom Ježíšovo mocné působení má jednoduše srozumitelný a jasně rozeznatelný charakter pomoci člověku. Ježíš je pro své publikum ten, kdo moc, kterou nepochybně má, používá k pomoci. Jeho pomoc je zároveň typicky směřována ne k tomu, kdo si ji zaslouží (především podle měřítek a pravidel zbožnosti), ale k tomu, kdo ji potřebuje (srv. 10, 30 –

37); a její uplatnění je v případě konfliktu upřednostněno před náboženskými předpisy (šabat, čistota – malomocní, polomrtví, mrtví). To představuje pro část Ježíšova publika (farizeové) problém, který je vede do konfliktu s Ježíšem; pro většinu publika je tohle ovšem právě tím, co je za Ježíšem táhne: Ježíš má moc, používá ji k pomoci, a to tomu, kdo ji potřebuje – bezpodmínečně. To platí jak pro zachraňující činy, tak pro zachraňující slova – odpuštění, povzbuzení, naděje, alternativa k současnému životu.

Ježíšův etos je jeho publiku blízký také proto, že Ježíš opravdu žije v souladu s tím, co říká. Ať už mluví o čemkoli, sám jedná právě tak, jak mluví. Zvlášť v naší souvislosti připomeňme vztah k majetku – to je pro jeho většinou chudé publikum (zástupy) zásadní moment. Ježíšovi učedníci jsou pak ti, kdo chtějí také žít podle Ježíšových slov. Naopak farizeové nacházejí rozpor v Ježíšových slovech o účtě k Zákonu a v jeho praxi, která (byť by třeba byla v duchu Zákona) autoritativně stanovuje přednost některých předpisů Zákona (láska k bližnímu) před jinými (dodržování předpisů jako úcta ve vztahu k Bohu). V tomto ohledu tak jsou v Ježíšově publiku jak ti, kdo chtějí uvést do souladu s Ježíšovými slovy svůj vlastní život, tak ti, kterým soulad mezi Ježíšovými slovy a činy imponuje a přitahuje je, a konečně také ti, kdo mezi jeho slov a činy vidí rozpor.

Ježíšův etos je charakteristický také v tom, že Ježíš se nevyhýbá tomu, čím žije jeho publikum, neobchází problémy, se kterými se jeho posluchači setkávají – strach, starosti o naplnění základních životních potřeb, frustrace, závist, nenávisť při pohledu na bohaté. Ježíš je pro své publikum ten, kdo ví o jeho problémech, neštítí se jich, neuzavírá se před nimi, ale naopak se do nich pouští. Ani zde ovšem není Ježíšův etos přijímán bezvýhradně pozitivně: jednak jsou zde ti, kterým Ježíšovo řešení jejich aktuálních problémů v alternativě Božího království nekonvenuje; a pak jsou zde znovu farizeové, kteří vidí problém jinde než Ježíš.

Ježíšův etos je také etosem prorockým. Popisuje současný stav a mluví o tom, jaké následky bude mít zachování současného způsobu jednání v budoucnosti. Nabízí alternativu, která vybízí ke změně kvality současnosti, která povede i ke změně kvality budoucnosti (v prorocké tradici je to nakonec rozdíl mezi budoucností a ne-budoucností). Přitom se tato změna nemá odehrávat pouze z toho důvodu, že si to přeje autorita (Bůh), nebo pro život v budoucnosti (na rozdíl od ne-života), ale pro život už v současnosti (na rozdíl od ne-života). K tomu používá Ježíš i velmi ostrý slovník, v tradici prudkého prorockého bouření. I to je součástí etosu, ve kterém jde o ty nejzásadnější otázky, kde jde o život.

Ježíšův etos je typický tím, že jeho publikum přichází za ním. On nejde se svou řečí za publikem, ale jeho publikum si jde pro jeho řeč k němu. Jak farizeové (11, 37), tak zástupy (11, 14. 29; 12, 1), a konečně i učedníci – které sice Ježíš povolal, ovšem oni sami jdou za Ježíšem, pro jeho slova.

Pokud jde o patos Ježíšovy řeči (tedy emoce publika a řečnickovo zacházení s nimi), vychází nutně z počátečních emocí, které si s sebou publikum nese – s čím jde za Ježíšem. Jsme si vědomi, že zde není možné dosáhnout úplné přesnosti, i proto – a pro srozumitelnost – zjednodušujeme: Učedníci čekají na Ježíšova slova, aby se podle nich mohli zařídit. Zástupy Ježíš zajímá jako ten, kdo je na jejich straně a chce a může jim pomoci, nespočetné zástupy jsou pak přilákány konfliktem Ježíše s farizeji – na jedné straně tím, že se odehrává něco, co stojí za pozornost (zvědavci), na druhé straně jsou to pak také ti, které konflikt zajímá s ohledem na jejich život – má pravdu Ježíš, nebo farizeové (hloubavci). Farizeové buď očekávají disputaci, ve které nad Ježíšem zvítězí: přesvědčí (ho), že jejich postoj je ten, který lépe odpovídá Zákonu a Ježíš bude muset svůj přístup v těchto bodech poopravit, nebo očekávají že se jim podaří Ježíše znemožnit a jeho autority ho zbavit.

S těmito vstupními stavy pak Ježíš pracuje. Nejprve farizeje provokuje – to, že se neumyje než zalehne ke stolu není nevychovanost, nebo opomenutí, ale záměr. Ježíš tím ukazuje, že přichází, v dobrém, k farizeům, do domu, ke společnému jídlu, ale že přitom bude hrát podle vlastních pravidel, a k těm patří, že rituální čistota je prostředkem, který má člověka vést k čistotě vnitřní a celkové, a ne cílem, nebo podmínkou vztahu k Bohu. Ježíšovo provokativní jednání nezůstane bez odezvy: farizej se diví. Jistě ne proto, že je překvapen, jeho údiv má být začátkem argumentace, která možná (překvapivě) přichází dříve než čekal (před jídlom), ovšem která přesně zapadá do oblasti, ve které byla debata očekávána. Ježíš ovšem nevysvětluje své jednání, pouze je používá (jako symbolický prorocký čin, respektive ne-čin) jako odrazový můstek k prorockému odsouzení praxe víry a zbožnosti farizeů a (potom co se přihlásí zákoník, který se cítí, tak i) zákoníků. Když pak farizeové a zákoníci na Ježíše útočí, přerušuje tuto (neproduktivní) komunikaci tím, že začne hovořit ke svým učedníkům. Potom už se přímo k farizeům neobrací (i když jejich přítomnost můžeme nadále předpokládat).

Očekávání zástupů (ať už jsou svědky celého konfliktu s farizeji od v. 11, 39, nebo až od 11, 53 – 54), které jsou přítomny v tak enormním množství, že se až lidé málem ušlapou, plní Ježíš nejprve do jisté míry. Ti, kdo se takto sešli, se nedočkají pokračování

konfliktu z farizeji. Ti, kdo očekávali, že je Ježíš osloví, se nejprve nedočkají. Ježíš totiž začíná mluvit ke svým učedníkům. Přítomné zástupy (podobně jako podráždění farizeové) jsou odkázáni na to, poslouchat to, co Ježíš říká svým učedníkům. Musí se více soustředit. Přitom pokládáme za samozřejmé, že Ježíš svá slova adresuje celému svému publiku. Nakonec (zřejmě v pauze na nadechnutí) už to někdo ze zástupu nevydrží a Ježíše požádá, aby domluvil jeho bratru v otázce dědictví. Tady připraví Ježíš žadateli zklamání, tuto roli (v řečnické otázce) odmítne. Ovšem chopí se tématu. Na tento podnět naváže Ježíš na to, co už zaznělo ve farizeově domě, byť to možná není na první pohled zřetelné. Téma, tak jak je Ježíš začíná, navíc konvenuje zástupu jeho posluchačů – jako kritika boháčů a (jejich) chamtivosti. Příjemnost tématu, jehož ostří se týká těch druhých (a to těch, kteří prakticky každému vadí), ovšem (v momentu zvratu) prudce klesá, když publikum najednou (samo v sobě) zjišťuje, že jde o ně samotné. Potom obrací Ježíš svou řeč znovu k učedníkům – ti už vědí, že adresáty Ježíšových slov jsou právě oni (nebo je to pro ně snazší přijmout); zástup má zatím příležitost tento zvrát rozdýchat, Ježíšova slova o tom, co to vlastně znamená mohou vyslechnout (zase) v soustředěném odstupu. Nakonec se Ježíš obrací k zástupům ještě jednou, tentokrát už s ostrým prorockým slovem, s kritikou pokrytectví, s naléhavým voláním k opravdovému rozhodnutí.

Tato poslední kritika ovšem nakonec patří i učedníkům, stejně jako další Ježíšova prorocky kritická slova, jejichž jsou přímými adresáty v celém průběhu řeči. Pokud učedníci očekávají, že budou mít u Ježíše nějakou protekci, ani v tomto případě se jí nedočkají, naopak (srv. 12, 47 – 48).

V závěru tohoto odstavce se zaměříme na Ježíšův logos (argumenty, které používá; prvky, které se týkají racionality a logiky jeho publika). Upozorníme zde postupně na některé Ježíšovy argumenty a jejich souvislosti:

Verše 11, 40 – 41 Ježíš sice začíná na první pohled ne zcela věcně oslovením farizeů „blázni“ (αφρονες). Ovšem „blázen“ je zde (v souhlase s používám pojmu především v mudroslovné literatuře) ten, kdo nepočítá ve svém životě s Bohem, respektive, jak dále už argumentuje přímo Ježíš, ten, kdo s ním počítá jen napůl: jen zvenku, ale už ne zevnitř (i když Bůh přece stvořil obojí).

Verše 12, 4 – 5 logicky dovozují, že není třeba se bát těch, kdo zabíjejí tělo, ale víc udělat nemohou, ale že je třeba se naopak bát toho, kdo má moc i zabít a ještě hodit do pekla. Přitom se implicitně předpokládá, že strach z jednoho a druhého se navzájem vylučuje.

Verše 12, 6 – 7 počítají s přirozeným sebehodnocením člověka vyšším než ptáci, a dokazují nesmyslnost jeho strachu, když i vrabci jsou předmětem Boží pozornosti.

Argument, který otevírá verš 12, 15 c, tedy že život člověka není v nadbytku toho, co má, je uzavřen veršem 12, 20, kdy je připomenuta smrt, která převrací posuzování životních jistot (právě i v oblasti majetku).

Verše 12, 24 (havrani, které Bůh živí, přestože neshromažďují) a 12, 27 – 28 (lilie, které Bůh obléká, přestože se o oblečení nestarají; tráva, kterou Bůh obléká, přestože tu dnes je a zítra je v peci) argumentují stejně jako verše 12, 6 – 7.

Mezitím verše 12, 25 – 26 ukazují, že jestliže je nemožné (nesmyslné), aby si někdo starostmi prodloužil věk třeba jen o loket, je stejně nesmyslné dělati si starosti o další věci.

Verše 12, 39 – 40 doporučují připravenost na základě porovnání hospodáře, který (logicky) neví, kdy přijde zloděj, se Synem člověka, o kterém se ví, že přijde, ale neví se, kdy přesně přijde.

Ti, kdo jsou pověřeni k bdělému očekávání (12, 36 – 38), nebo ti, kdo jsou pověřeni péčí o druhé (12, 42 – 46), jsou logicky chváleni, pokud své pověření plní a naopak.

K tomu přidávají verše 12, 47 – 48, že porušení pověření z neznalosti je menší problém, než jeho porušení vědomé, a pak také že ten, komu je mnoho svěřeno, od toho se mnoho očekává a komu bylo mnoho svěřeno, od toho bude žádáno více (argument je asymetrický).

Verše 12, 54 – 57 odvozují ze schopnosti rozpoznat znamení v oblasti počasí takovou schopnost úsudku i v oblasti rozpoznání toho, co je spravedlivé. A diví se tomu, že tomu tak není, i když by tomu tak (logicky) být mělo.

A konečně verše závěrečné verše (maximální varianty rozsahu) Ježíšovy řeči (12, 58 – 59) ukazují, že pokud člověk počítá s tím, že u soudu prohraje, je lepší (výhodnější, logičtější) se s protivníkem smířit ještě než k soudu dojde.

Jistě tento výběr argumentů není ani jednotný ani úplný, přesto může pomoci osvětlit způsob Ježíšovy logické argumentace, která používá (často nevyslovené) všeobecně uznávané principy (premisy), zvláště z náboženské oblasti, aby na jednoduchých příkladech z přírody a běžného života ukázala logiku, která volá k rozhodnutí v otázce alternativy Božího království.

5. 4 Posouzení uspořádání materiálu v textu

V tomto odstavci budeme sledovat uspořádání materiálu – tedy zasazení tématu a

jeho rezonancí, argumentů, komentářů, klíčových míst v Ježíšově řeči, a to s ohledem na Ježíšovo publikum. Budeme přitom postupovat od středu k okrajům, budeme tedy pracovat s užším pojetím Ježíšovy řeči, ovšem připomeneme to, co se už ozvalo předtím, i to co následuje po něm. Středem Ježíšovy řeči jsou verše 12, 14 – 12, 34 (tak jak bylo zdůvodněno výše).

Ježíšova řeč zde začíná reakcí na žádost ze zástupu o Ježíšův zásah v otázce (spravedlivého) rozdělení dědictví. Ježíš v řečnické otázce odmítá roli soudce v této oblasti. To neodpovídá Ježíšovu profilu (etosu) jako toho, kdo pomáhá, ovšem Ježíšovi to umožňuje převzít téma majetku jako takového, respektive vztahu k němu.

Ve vztahu k majetku varuje Ježíš před chamtivostí (πλοενηξια) – tady nejde ani tak o lakotu, škudlení,¹⁵⁶ ale o snahu, nebo touhu, majetek shromažďovat, zvětšovat. A přitom upozorňuje, že (ať by toho měl člověk sebevíc, jak dále rozvede v podobenství) život (ζωη) člověka není v nadbytku toho, co má (τα υπαρχοντα). Pak následuje podobenství (jak výslovně hlásí Lukáš).

To představuje jednoho bohatého člověka – zajímavé je, že ten člověk není v úvodní větě podmětem, tím je země (χωρα), která bohatě urodila. Bohatý člověk je téma, které posluchače zaujme: očekávají kritiku, odsouzení, těší se, že s tím budou moci souhlasit. Bohatství, které je zde navíc k tomu, co už bohatý měl, zde pochází z dobré úrody – tedy není jeho zásluhou, nicméně nepochází ani z toho, že by (v principu nulového součtu) toto bohatství navíc získal tím, že by to sebral někomu druhému. Přesto i tohle může působit na publikum jako kritika – bohatý člověk měl svůj příjem založen na nájmech a dávkách od drobných zemědělců – pro ty ovšem dobrá úroda ani v podobenství ani v realitě neznamená zlepšení životní situace (přebytky úrody nad normu se automaticky odevzdávají) – a pochopitelně také práci, která přispěla k úrodě, kterou vykonávali zemědělstí dělníci, pro které je dobrá úroda něčím, co se zrovna jejich situace vlastně nijak pozitivně nedotkne. Tedy (zdá se publiku) podobenství bude o bohatém člověku, který špatně skončí (a dobře mu tak).

Následuje otázka: „Co budu dělat?“ (τι ποιησω), která je jedním z klíčů Ježíšovy řeči. Zde je uvedena jako začátek vnitřního monologu, který představuje bohatého dramatickým¹⁵⁷ způsobem, který zaujme lépe než popis zvenku. Následující vnitřní monolog obsahuje také aluze Kaz 8, 15, mnoho podobností vykazuje také se Sir 11, 14 –

156 MRÁZEK, Jiří, ref. 54, s. 28.

157 MRÁZEK, Jiří, ref. 54, s. 29.

19, a 1. Hen 97, 8 -10.¹⁵⁸

Tady se ptá bohatý, co dělat, když nemá kam shromáždit celou tu úrodu – pro publikum musí znít v podtextu: „ten má tedy starosti“ a „počkejme až na něj dojde“. A následuje i (vnitřní) odpověď: „Tohle udělám“ (τοῦτο ποιησω): s plánem na velkorysé řešení, které myslí na budoucnost. Publikum si může všimnout, že zde nejde o život ze dne na den, a to ani v situaci (tohoto) bohatého. A boháč mluví sám sebou (ve vnitřním monologu) i dál.

Chystá se na to, co řekne své duši (ψυχη), až bude mít všechno připraveno. Chystá se jí říci: „máš mnoho (πολλα) statků na mnoho (πολλα) let“, s takovou mnohostí pak doporučuje své duši: „Odpočivej, jez, pij, těš se.“ To je obrázek, který musí publiku konvenovat – dráždivý rozdíl vlastního životního standardu od toho bohatého, a zároveň jistě také touha po něm.

Do boháčova vnitřního dialogu vstupuje Bůh (naprosto ojedinělé v podobenstvích, nejen u Lukáše). Boháče oslovuje, konstatuje skutečnost a ptá se.¹⁵⁹ Publiku tady musí chybět přímé odsouzení bohatého Bohem, nicméně může být spokojeno – tady přichází zvrat, na který posluchači čekali. Bohatý je označen za blázna (αφρων), tedy toho, kdo má v životě všechno dobře spočítané, ovšem jako blázen mu v celé téhle konstrukci chybí základ – rozumí se vztah k Bohu, a v tomto případě vynechání smrti z výpočtů na mnoho let dopředu. Bůh neodsuzuje k smrti, ani ji nevykonává (kdo si duši vyžádá není řečeno), ovšem ptá se, jaký má význam nashromážděné jmění.

Končí podobenství, publikum může být spokojeno, dostalo to, co očekávalo. Ovšem k podobenství patří ještě jedna věta, která překvapivě obrací kritiku do univerzální roviny: tohle se týká nejen bohatých, ale i těch, kdo jsou v životě orientováni jinými vlivy než vztahem k Bohu. Než toto překvapivé vyústění podobenství stačí doznít, než jej publikum vstřebá, Ježíš pokračuje (ke svým učedníkům, ale) právě pro to své publikum, které bylo napojeno v dosavadním průběhu jeho řeči nejvíce. Tentokrát je ovšem kritika zaměřena ne na ty bohaté, ale na ty chudé, jimž životní orientaci na vztah k Bohu matou starosti o základní životní potřeby.

Ježíš pak mluví nejprve negativně: nedělejte si starosti (mnohokrát se opakuje). Od poloviny verše 12, 30 ovšem nastupuje pozitivně představená alternativa, i se zaslíbením toho, že pokud si člověk nebude dělat starosti a bude se věnovat vztahu k Bohu, bude mu přidáno i to, o co by si dělal starosti, ale nedosáhl by toho. Příslib je dokonce korunován

158 RINDGE, Matthew S., ref. 154, s. 4.

159 RINDGE, Matthew S., ref. 154, s. 3.

Božím zalíbením takovým, že těm, kdo si nebudou dělat starosti, ale budou se věnovat vztahu k Bohu, bude dáno království. Království je zde jako alternativa (touhy po hromadění) bohatství. Protože království Boží a vztah k Bohu se projevuje ve vztahu k druhým lidem jako rozdávání.

Tady opouštíme střed Ježíšovy řeči, ovšem připomeneme jeho souvislost a spojitost s jejím širším celkem. Téma vztahu k Bohu, který se projevuje ve vztahu k druhým lidem, se objevuje už v domě farizeově, a to vlastně kompletně: vnější vztah k Bohu označuje Ježíš jako pokrytectví, když mu chybí vnitřek, obsah vztahu ke druhým lidem, včetně rozdávání almužen (11, 41 *δοτε ελεημοσυνη*, srv. 12, 33), včetně označení bláznovství takové situace (*αφρονες* 11, 40, srv. *αφρων* 12, 20).

To, že se vztah k Bohu projevuje ve vztahu k druhým lidem, a je od něho neoddělitelný pak můžeme sledovat i pokračování Ježíšovy řeči, například ve verších 12, 42 – 12, 46, kde je jako věrný a rozumný služebník svého Pána popsán ten, kdo dává včas pokrm na míru (*σιτομετριον*), naopak ten, který jí, pije (srv. doporučení bohatého své duši 12, 19), opíjí se a ubližuje ostatním (podřízeným, slabším, dětem – *παιδας και παιδασκας*) je vykázán mezi nevěrné. Postavení těch kdo si dělají starosti jako malověrní (12, 28 *ολιγοπιστοι*) patří přitom spíš mezi nevěrné (12, 46 *απιστοι*), než k věrnému (12, 42 *πιστος*), nebo někam mezi.

A konečně závěr Ježíšovy řeči volá k nápravě vztahů k druhým lidem ze všech sil, dokud je ještě čas – jinak hrozí placení do poledního haléře (12, 59 *εσχατον λεπτον*); což může upomínat na jiné drobné za vrabce (*ασσαριον* 12, 6).

Jistě by se dalo najít více souvislostí a rezonancí, některé z nich připomeneme také v následujícím odstavci – ne už v souvislosti tématické, ale spíše stylistické: čím také drží Ježíšova řeč pohromadě.

5. 5 Téma, druh a styl řeči

V tomto odstavci představíme nejprve hlavní téma Ježíšovy řeči, tak jak vyplývá z dosavadního rozboru, při vědomí všech výhrad a omezení, jak jsme je popsali v teoretické části v předcházejících kapitolách. Dále zhodnotíme Ježíšovu řeč podle kritéria druhu řeči. A také připomeneme některé důležité momenty této řeči po stránce stylistické.

Jako ústřední téma (*stasis*) této Ježíšovy řeči se ukazuje vztah člověka k Bohu – jako to, co člověk nemůže ze svých plánů a výpočtů vynechat, jinak se jeho představy o životě ukazují jako bláznivé. Bláznivé je v tomto ohledu nechat si vztah k Bohu překrýt

starostmi a strachem, i o ty nejzákladnější životní potřeby. Opravdový vztah k Bohu se pak projevuje ve vztahu k druhým lidem (jinak se ukazuje také jako bláznivý), a to také v oblasti majetku, kde je alternativa Božího království v jeho rozdávání druhým (potřebným), a zahrnuje přitom i touhu po majetku – tedy touhu po změně sociální úrovně, místo touhy po vztahu k Bohu.

Toto téma se ozývá i v několika dalších souvislostech. Je to například srovnání mezi bláznovstvím – spolu s malověrností a nevěrností – na jedné straně, a věrností na straně druhé; nebo srovnání mezi čistotou vnitřní a vnější, bohatstvím pravým a nepravým, přestávajícím a nepřestávajícím, mezi bohatstvím a královstvím, nebo mezi rozumností a nespravedlností. Dále pak připomeňme rozdávání a shromažďování, zajištění života tváří v tvář smrti, odpovědnost, bdělost a připravenost. Pojícím momentem je přitom „činění“: co budu dělat? A dále: co se má dělat, co se nemá dělat. Sloveso činit (ποιειν) je pojítkem celé řeči.

V otázce druhu bychom v Ježíšově řeči mohli hledat jednak prvky řeči demonstrativní – především v části věnované farizeům a zákoníkům můžeme rozeznat Ježíšovu snahu hanět: v bédování a klasifikacích typu blázni, pokrytci, v celém podání tohoto úseku. Ježíš se zde věnuje z hlediska času současnosti, z hlediska účelu chce ukázat přístup farizeů jako ne-následováníhodný. Ovšem najít můžeme také prvky řeči soudní – znovu nejvíce v části řeči v domě farizeově, když se Ježíš z hlediska času věnuje minulosti – zvláště v úseku, který se věnuje nakládání s proroky od Ábela po Zacharjáše, a z hlediska účelu chce prokázat vinu. Podobně bychom mohli brát i podobenství o dvou služebnících (12, 42 – 48) nebo závěr Ježíšovy řeči (přímo se soudní tematikou, včetně rozsudku, 12, 58 – 59). Celkově bychom ovšem Ježíšovu řeč měli řadit do rétoriky rozhodovací, poradní, protože se zabývá tím, jak by se mělo jednání jeho posluchačů do budoucnosti změnit, a ukazuje škodlivost současného stavu a prospěšnost alternativy, kterou předkládá.

Otázku druhu Ježíšovy řeči potom uzavíráme tím, že nejlépe by se dala zařadit mezi řeči prorocké, které jdou vlastně napříč tímto dělením a vzpírají se jednoznačnému určení a přesnému popisu v tomto smyslu (tradice starozákonního proroctví je v tomto podobně a z podobných důvodů rezistentní jako starozákonní mašal).

Co se týče stylu Ježíšovy řeči budeme se mu teď věnovat především z hlediska toho, jak mohl působit na jeho publikum. Nebudeme tedy hodnotit Lukášův text po stránce jazykové a gramatické, protože bychom zde nedokázali odlišit Lukášovu úroveň a případné nedostatky od řečnického projevu, který může takové jevy používat záměrně nebo i

mimovolně jako řečnického nástroje. Lukášův text by, pokud by šlo o přesnost a hladkost, potřeboval i v této části vybroudit, ovšem pokud jde o pohled na Ježíše i jako řečníka, který nám Lukáš zprostředkovává, nemůžeme hodnotit tímto způsobem. Například to, že je Ježíš označen někdy jako Pán (κύριος, 11, 39 a 12, 42), nebo zákoník (zákoníci) jednou jako νομικός (11, 45 – 52) a jindy jako γραμματής (11, 53). nepokládáme to za Lukášovo opomenutí, ale za záměr. Podobně jazykové a gramatické, případně syntaktické nedostatky pokládáme za záměr právě tak – jako ponechání syrovějšího původního materiálu v původní podobě, nebo každopádně nejsme schopni rozlišit význam takových jednotlivých míst. Celkově je text odpovídající příležitosti, tedy nepřipravené řeči, která reaguje na vnější podněty. V něm se pak naopak objevují místa, která svou úrovní překvapují a upoutají pozornost, k těm teď v následujícím. Celkem se co se týče Lukášova stylu odvoláváme na poznámky v předchozích kapitolách.

V Ježíšově řeči se objevuje mnoho paralelismů, řečnických otázek, opakování, slovních hříček, připomeneme jen některé. Začneme zajímavou strukturou, která se v řeči objevuje: její střed rámuje dvojnásobné trojí bědování (11, 43 – 52) doplněné trojicí blahoslavenství (12, 37 – 43).

Z paralelismů připomeňme celou sérii ve verších 12, 2; 12, 3; 12, 4 – 5; 12, 8 – 9; 12, 10, dále pak paralelismy ve verších 12, 22 – 23; 12, 47 – 48 a; 12, 48 b – c.

Řečnickými otázkami Ježíš nešetří. Například: na podporu argumentu proti farizeům, z oblasti náboženského společného základu (Bůh jako Stvořitel) ve verši 11, 40; při odmítnutí žádosti ze zástupu ve verši 12, 13; při srovnání s cenou ptáků ve verších 12, 6 a také 12, 24; v argumentu ve verších 12, 25 – 26; a mohli bychom najít i otázky, jejichž řečnický charakter není tak výrazný (např. 12, 51 nebo 12, 57).

Zvláštní pozornost zaslouží také opakované užití slov v průběhu celé Ježíšovy řeči, které ji drží pohromadě. Už jsme připomínali dvojí použití αφρων a δοτε ελεημοσυνην, a také spojující mnohokrát opakované užití slovesa ποιειν. Dále si všimněme opakovaného užití pojmu majetek τα υπαρχοντα i v souvislosti s několikerým užitím slovesa υπαρχειν, ve významu být ovšem tak, že to posluchače zaujme. Mnohokrát se opakují slovesa μεριμναν a φοβεισθαι (v kladu i v záporu), obě nejčastěji v imperativu. Zaujme také použití slova θησαυρος a slovesa θησαυριζειν, nebo opakování slov κριτες, φυλακη (ve dvou významech) a καρδια.

Připomenout musíme také různá vyjádření pro stejné nebo podobné fenomény: sloveso μεριμναν je ve verši 12, 29 doplněno (interpretováno) blízkými ζητειν a

μετεωριζεθαι. Bůh je označován jak jako θεος, tak jako πατερ a konečně zaznívá i (o Ježíšovi) κυριος. Dále pak označení majetku jako τα υπαρχοντα, ale také τα αγαθα, a blízko je i slovo θεσαυρος. Také θεσαυριζειν a συναγειν jsou si blízké. Podobně různá slova máme v oblasti sloužících: οικονομος, δοθυλος, παις. Do oblasti této kvality řeči bychom mohli zařadit i překvapivé používání slov ζωη a ψυχη, a zároveň ψυχη a σωμα.

Konečně pak uveďme několik slovních hříček, kdy blízko u sebe zaznívá a souvislost pomáhá vytvářet například: ανεκλειπτος – κλεπτης, διαφερειν – διαφθερειν, ζητειν – επιζητειν, ου κρινετε – κριτης, δικαιον – αντιδικος, a snad i χρηζετε – ζητειτε, nebo dvojici κορακας – κρινα, nebo použití slovesa βαλειν v mnoha podobách od oblékání až po házení do pece a do pekla

5. 6 Momenty překvapení a zvratu

V celé Ježíšově řeči (v maximální variantě) můžeme sledovat několik momentů překvapení. Překvapen je farizeus, když po jeho (ať více či méně) nevinném údivu přichází ostrá Ježíšova řeč (11, 38 nn.). Překvapen je zákoník, kterému se zdá, že Ježíš neodlišuje dostatečně jemně farizeje a zákoníky, a Ježíš se vůči zákoníkům obrátí stejně ostře jako vůči farizeům (11, 45 nn.). Překvapeny a přilákány jsou tímto konfliktem zástupy (12, 1). Překvapeni jsou na začátku 12. kapitoly farizeové, se kterými Ježíš nepokračuje v komunikaci, i zástupy, které neoslovuje (přímo).

Když se pak dostaneme do středu Ježíšovy řeči, je překvapivá Ježíšova odpověď na žádost ze zástupu, kdy Ježíš tuto žádost odmítá, a překvapivé je také jeho přijetí tématu a jeho uchopení z jiného hlediska.

Začátek podobenství a jeho příběh překvapivé nejsou. Naopak tady je publikum naladěno na jeho (očekávaný) příběh, tady je vtaženo do hry, angažováno, vedeno k očekávanému závěru. Podobenství končí překvapením pro jeho hrdinu, když se ke slovu dostává Bůh a nejen na obzoru, ale na prahu se objevuje smrt. To je zvrat, na který publikum čeká, to je závěr, který odpovídá jejich očekávání, se kterým jsou spokojeni.

O to silněji pak působí překvapení, když ve verši 12, 21 dojde ke zvratu, který publikum nečeká. Když se podobenství, které dosud plynulo příjemně směrem proti těm druhým, těm bohatým, najednou obrací přímo do publika: nejde v první řadě o bohatství, ale o vztah k Bohu. To je moment zvratu, který musí publikum šokovat. Najednou jde o osobní odpovědnost každého, o konkrétní dopady na jeho život, na jeho pohled na svět i na sebe, na Boha i na druhé lidi.

Tuto zasahující aktuálnost a adresnost udržuje pak Ježíšova řeč v následujících verších, které se dále přímo obracejí k (chudému) publiku, snad s ještě větším zaostřením na chudé, respektive na ty, pro které jsou starosti o základní životní potřeby každodenní skutečností a orientující osou jejich života. V této naléhavosti a v tomto zaostření ne jen na bohaté, ale i na chudé a právě na chudé (univerzálně) je moment překvapení a zvratu této Ježíšovy řeči, což ji neopustí až do konce (i v maximální variantě jejího rozsahu).

A konečně připomeňme překvapivé momenty v napětí mezi tím, jak bohatý přemýšlí o budoucnosti, ale přitom žádnou budoucnost nemá, a mezi pokladem v nebi, který se zdá „z ruky“, ale poklady na zemi, které se zdají být mnohem hmatatelnější a reálnější v porovnání s těmi nebeskými neobstojí.¹⁶⁰ A překvapivý je vlastně strmý konec podobenství, kde nevíme, jestli a jak bohatý nakonec dopadl, jestli je v Boží otázce alternativa i pro něj.¹⁶¹

5. 7 Zhodnocení rétorické efektivity

Začneme poznámkou k dopadu části Ježíšovy řeči v domě farizeově. Jejím výsledkem je rozhořčení farizeů a zákoníků, které přerůstá do útoků a pokusů (rozhodnutí) Ježíše nachytat – především zřejmě v oblasti Zákona. Lukáš ovšem výslovně neuvádí, že by farizeové a zákoníci odešli, a tak můžeme předpokládat, že mohli Ježíšovu řeč dále poslouchat (třeba právě se záměrem najít bod, ve kterém by mohli Ježíše chytit za slovo). Efektem Ježíšovy řeči v domě farizeově je ovšem také shromáždění nespočetných zástupů, které mohou čekat Ježíšovo stanovisko v zásadních otázkách, ve kterých se s farizeji dostal do konfliktu, které se týkají opravdového vztahu k Bohu a dotýkají se přitom také otázek majetku.

Soustředit se ale budeme i zde na střed Ježíšovy řeči. Jeho téma, které sám Ježíš nepřináší, ale po svém se ho chápe, což přináší samo o sobě větší autenticitu pro jeho publikum, používá zprvu kulisy bohatství a shromažďování, uvedených do protikladné souvislosti postavenou chamtivostí a zajištěním života, čímž Ježíš získává publikum na svou stranu a vtahuje je do tématu. V momentu zvratu, kdy se Ježíšova řeč obrací od (z pohledu alternativy Božího království, kterou Ježíš předkládá vlastně povrchního) schématu bohatý – chudý, který (většinou) chudému publiku vyhovuje, k výzvám, které se (ve vší své radikálnosti) týkají přímo jeho publika, nemůže už jeho posluchač před pravdivostí a osobním zaostřením těchto výzev dost dobře uhnout. V tomto momentu

160 MRÁZEK, Jiří, ref. 54, s. 33.

161 RINDGE, Matthew S., ref. 154, s. 3.

zvratu se forma Ježíšovy řeči setkává s jejím obsahem takovým způsobem, že ji její publikum musí vzít vážně. Nemáme k dispozici žádnou zprávu o reakci publika, ani o tom, jak vážně nakonec Ježíšovy výzvy přijalo. Můžeme se ovšem oprávněně domnívat, že publikum se nerozešlo a poslouchalo i další průběh Ježíšovy řeči, protože v jejím závěru se k zástupům (stále přítomným) Ježíš ještě jednou obrací přímo.

I když můžeme dopad Ježíšovy řeči na konkrétní posluchače jen odhadovat, je přesto zřejmé, že Ježíšovi se podařilo působivě představit vztah k majetku jako součást vztahu k druhému člověku, který je neoddělitelnou součástí vztahu k Bohu, a to ve smyslu jeho rozdávaní. A to i v souvislosti s tím, že starosti i o ty nejzákladnější životní potřeby nejsou tím v životě základním, k čemuž by byl vztah k Bohu (a k druhému) jakousi nadstavbou, ale že vztah k Bohu, který se naplňuje ve vztahu k druhým lidem, je tím, z čeho jedině může život člověka vycházet a v čem může hledat zajištění. To je doplněno i (přesvědčivým) zaslíbením.

Ježíšova řeč, která byla očekávána jako kritika ekonomického a sociálního systému, kritika struktury bohatý – chudý, dokázala přesvědčivě představit alternativu Boží království, která není slučitelná se sebeuspokojujícím pojetím vlastnictví, ať už skutečným, nebo vytouženým,¹⁶² nebo se starostmi v jeho nouzi. Přitom, ale musíme zdůraznit, že v metonymické hustotě Ježíšova podobenství se může ozývat celá širší problematika chudoby, bohatství, mezilidských vztahů a vztahu k Bohu.

162 WRIGHT, Stephen I. ref. 46, s. 223.

6 Podobenství 16. kapitoly

Druhé a třetí podobenství našeho výběru se nacházejí v textu Lukášova evangelia velmi blízko u sebe, jsou přímo součástmi jedné dlouhé Ježíšovy řeči (byť s odlišným přímým publikem). To je třeba při jejich průzkumu vzít v úvahu, dokonce se přímo nemůžeme vyhnout tomu, abychom k nim přistoupili jako k součástí jednoho velkého celku. To že stojí takhle u sebe (proti sobě) není náhodou, je to součástí Lukášova záměru. Budeme k nim proto zde přistupovat jako k součástí jedné velké Ježíšovy řeči. Budeme přitom sledovat ovšem také souvislost se třetím (prvním) podobenstvím našeho výběru a jeho rámcem a hledat shody a posuny, ke kterým mezi nimi dochází.

6. 1 Určení rozsahu rétorické jednotky

V tomto odstavci vyjdeme (opět, srv. 6. 1.) z několika možných přístupů, abychom v jejich kombinaci určili náš pohled (pohledy) na rozsah této rétorické jednotky.

Nejprve budeme hledat vlastní podobenství, a také jejich (různě široký) rámec. První podobenství začíná srozumitelně ve verši 16, 1, kdy Ježíš obrací svou řeč ke svým učedníkům. Obtížnější je určit jeho konec. V dosavadním bádání se objevují přístupy, které konec podobenství vidí ve verši 16, 7, v polovině verše 16, 8, na konci verše 16, 8, převážně s preferencí spíše kratší. Protože nám ovšem nejde o určení vlastního podobenství, ale hledáme i jeho rámec, můžeme zde počítat samozřejmě s celým veršem 16, 8, a naopak se v rámci podobenství rozhlížet dál. Bezprostřední rámec podobenství nacházíme totiž i v Ježíšově řeči k učedníkům od verše 16, 9 po verš 16, 13, ve kterém Ježíš vychází z tématu podobenství, komentuje je, nabízí jeho interpretaci.

Druhé podobenství pak začíná (bez dalšího) během Ježíšovy řeči (bez redakčního upozornění), ovšem jeho začátek je snadno rozeznatelný (ανθρωπος τις πλοθσιος). Podobenství tak začíná veršem 16, 19. končí potom veršem 16, 31, když v následujícím verši 17, 1 obrací Ježíš řeč zase ke svým učedníkům. Bezprostřední rámec podobenství zde nemáme. Budeme ovšem hledat rámec širší.

Jak už jsme uvedli, začíná druhé podobenství přímo v Ježíšově řeči, a to řeči k farizeům, když tedy prozkoumáme řeč z hlediska publika, ke kterému je pronášena, zjistíme, že druhé podobenství je součástí Ježíšovy řeči k farizeům, která začíná (po jejich posměchu ve verši 16, 14) veršem 16, 15). Tím se dostáváme do přímého dotyku s prvním podobenstvím, navíc oba úseky řeči propojuje verš 16, 14 (jak uvidíme podrobněji dále) i tématicky (podobenství o bohatých, o majetku, propojená farizeji jako těmi, kdo jsou

lakotní, nebo přímo milují peníze. Tato řeč k farizeům končí před veršem 17, 1, kdy se Ježíš obrací (zase) ke svým učedníkům, ovšem obrátíme svou pozornost směrem dopředu, zjistíme, že farizeové jsou přítomni jako publikum řeči nejen během prvního podobenství a jeho rámce, na což ve verši 16, 14 reagují, ale že k nim Ježíš mluví už od začátku kapitoly 15., kde ve verši 15, 2 reptají proti Ježíšovi (že přijímá hříšníky a jí s nimi), a Ježíš na toto jejich reptání reaguje sérií podobenství 15. kapitoly od verš 15, 3 až po verš 15, 32 (aby se pak ve verši 16, 1 obrátil ke svým učedníkům). Z hlediska Ježíšova publika jde o dlouho Ježíšovu řeč k farizeům, kterou přeruší změna přímých adresátů řeči, když Ježíš ve verších 16, 1 – 16, 13 mluví ke svým učedníkům (první podobenství a jeho bezprostřední rámec). Z pohledu publika tvořeného farizeji nacházíme jednotu řeči od verše 15, 3 až po verš 16, 31 (minimálně).

Když pak budeme sledovat jako Ježíšovo publikum učedníky, kteří jsou (znovu) nevyjádřeně přítomni, zjistíme, že Ježíš se k nim po konci 16. kapitoly ve verši 17, 1 znovu obrací a mluví k nim (s přerušením žádostí „apoštolů“ ve verši 17, 5) až do verše 17, 10.

Tam Ježíšova řeč končí a to i z hlediska Ježíše jako řečníka. Z tohoto pohledu je Ježíšova souvislá řeč (přes přerušení posměchem farizeů v 16, 14, a dále žádostí apoštolů v 17, 5) zasazena mezi rozostření spádu Lukášova narativu ve verši 15, 1, který je (nově) zaostřen ve verši 15, 2 v reptání farizeů, na které Ježíš reaguje, a mezi verš 17, 11, kde se Lukášův narativ pohne v místě i v čase.

Zbývá nám prohlédnout rozsah Ježíšovy řeči z hlediska tématu (k tématu se podrobněji dostaneme dále, zde máme na mysli široce: bohatství, majetek, vztah k němu, k lidem, k Bohu). Tématicky drží pevně při sobě celá 16. kapitola (od začátku prvního po konec druhého podobenství, s výjimkou středu kapitoly, ale o tom více níže), po jejím konci se téma mění, respektive opouštíme téma majetku, bohatství a vztah k potřebným lidem se řeší v jiné rovině, sice se vzápětí vrací téma odpuštění, které je silným proudem celé 15. kapitoly, a i dále by se daly najít více či méně volné souvislosti, ovšem z pohledu tématického se zdá nejčistší ohraničit jednotku Ježíšovy řeči s koncem 16. kapitoly. Zajímavější je situace z tématického hlediska před začátkem 16. kapitoly, kde se v podobenství ve verších 15, 11 – 15, 32 (tradičně: o Marnotratném synu) objevuje téma majetku (a jeho rozdělení a vztahu k němu a k druhým lidem) velmi silně.

Podle těchto předvedených přístupů a možností stanovujeme pro naše potřebu rozsah rétorické jednotky takto: Za střed Ježíšovy řeči, který nás bude nejvíce zajímat budeme pokládat celou 16. kapitolu. Věnovat se ovšem budeme, tam, kde to bude potřeba i

kapitole 15., a to zvláště od verše 15, 11 (střední varianta), a pro úplnost neztratíme z dohledu ani začátek 17. kapitoly po verš 17, 10 (maximální varianta).

6. 2 Zhodnocení rétorické situace jednotky

V tomto odstavci se budeme věnovat otázce Ježíšova publika, jeho složení, jeho předporozumění a očekávání, jeho nálady (včetně toho, jak se projevuje v jeho reakcích).

Jak už jsme uvedli v odstavci 6.2 , došli jsme teoreticky k závěru, že Ježíš mluví prakticky stále ke svým učedníkům (s ohledem na ně jako součást svého publika), v souvislosti s tím, že Lukášovo evangelium je psáno pro křesťany (Ježíšovy učedníky v Lukášově generaci). Učedníci jsou tak publikem každé Ježíšovy řeči (pokud výslovně není uvedeno jinak), a to platí i pro tuto konkrétní Ježíšovu řeč. Učedníci jsou pak (stejně jak jsme uvedli v odstavci 6. 2) ti, kdo se vydali za Ježíšem, doslova s ním putují z Galileje, a zároveň se za ním vydali v tom smyslu, že přijímají jeho výzvy, čekají na ně. Setkání s Ježíšem se stalo momentem zvratu v jejich životě. Učedníci jsou publikum na Ježíšově straně; a k nim především Ježíš promlouvá, jim přibližuje alternativu Božího království. Ani do této Ježíšovy řeči nevstupují, pouze poslouchají (s jedinou výjimkou, když se až už v tématicky rozvolněném závěru Ježíšovy řeči snad obrací – ovšem jako „apoštolové“ – na Ježíše s žádostí o více víry). Učedníci jsou také ti, kdo (jako čtenáři Lukášova evangelia) už vyslechli mnoho Ježíšových slov, která se týkala bohatých a chudých – byli především posluchači podobenství O boháči a Lazarovi (a jeho rámce). Když začne Ježíš mluvit o jednom bohatém člověku, jsou to oni, kdo na základě předchozích Ježíšových slov mohou očekávat (už ne ostrou kritiku bohatých, ale) zaměření podobenství na to, jak se vztah k Bohu projevuje ve vztahu k druhému člověku (nejen, ale také) ve vztahu k majetku. Je zajímavé, že od konce Ježíšovy řeči, kterou jsme sledovali v předchozí kapitole (této práce), jejímž středem je podobenství O boháči a Lazarovi (a jeho rámec), Ježíš své učedníky přímo neoslovuje. Jeho první přímé oslovení učedníků po tom z kapitoly 12. následuje až zde ve verších 16, 1 – 13.

Publikem této Ježíšovy řeči jsou pak (především, alespoň co se týče rozsahu) farizeové a zákoníci. Z historického hlediska nemůžeme samozřejmě předpokládat, že by se zde jednalo o stejnou skupinu, se kterou byl Ježíš v konfliktu v závěru jedenácté kapitoly. Lukášovo evangelium se mezitím posunulo v čase i v prostoru, a konstrukce, že by ti samí farizeové Ježíše od té doby provázeli, je dosti křečovitá, není ji o co opřít, je nelogická. Na druhou stranu jsou v celém průběhu Lukášova evangelia farizeové

označování prostě a nespecificky (jako farizeové), respektive jedinou specifikací této části Ježíšova publika je právě toto označení. Můžeme se proto odvážit předpokladu, že Lukášův čtenář může (a snad i má) mít farizeje na různých místech Lukášova evangelia za homogenní skupinu, která dosavadní Ježíšovo potýkání se s ní reflektuje. To bychom mohli doložit například veršem 14, 1, kde je Ježíš znovu (po tom všem co se stalo v závěru 11. kapitoly) v domě jednoho z farizeů, ovšem oni si na něj dávají pozor. To asi nejlépe vystihuje opatrný vztah k Ježíšovi, kterého sice neostrakizují, ale pečlivě ho sledují a čekají na příležitost, kde by se proti němu mohli postavit. Podobnou ambivalenci snad vyjadřuje už verš 13, 31, kde Ježíše varují před Herodem – snaha (ať více či méně upřímná) Ježíše ochránit, ale jistě také snaha se ho zbavit (v emigraci) – k čemuž ovšem nedojde.

Příležitostí k tomu přistihnout Ježíše v situaci, kde by se buď zpronevěřil svému dosavadnímu vystupování (etosu), nebo by se dostal do tak flagrantního rozporu s tradicí Zákona, že by ztratil svoji autoritu a musel by se v podstatné části svého učení přeorientovat, nebo se svým učení rovnou skončit, nebo ho do takové situace vmanipulovat byl právě už začátek 14. kapitoly, kde se v domě farizeově („náhodou, v sobotu“) objeví člověk stížený vodnatelností (příčemž tato situace vypadá dopředu připravená také na základě veršů 13, 10 – 17; zde chtějí farizeové a zákoníci situaci zvládnout lépe). Dalším takovým momentem je pak už reptání na začátku 15. kapitoly, kde je bodem, kterého se chtějí farizeové a zákoníci chytit to, že a jak Ježíš přistupuje k celníkům a hříšníkům.

Na toto reptání odpovídá Ježíš řečí, která obsahuje i naše vybraná podobenství. V této řeči (pokud ji bereme po konec 16. kapitoly) máme vlastně pět podobenství, z nichž to prostřední tvoří do určité míry spojovací článek mezi prvními a druhým dvěma, když se v něm objevuje jak téma radosti z nalezených a obrácených hříšníků, tak téma bohatství a vztahu k Bohu, bratrovi (bližnímu, druhému člověku) a majetku, a především téma odpuštění.

K první části řeči (15. kapitola) farizeové nic nepoznamenávají (nemají buď co, nebo nevědí jak, nebo jim Lukáš nedává prostor, nemůžeme zde rozhodnout), Ježíše přerušují až na konci rámce podobenství O nepoctivém správci. A to ne argumentem, ale posměchem. Toto místo (rámec podobenství a reakce farizeů) je z pohledu vztahu mezi řečníkem Ježíšem a publikem farizeů a zákoníků klíčové. Ježíš staví proti sobě – znovu, podobně jako ve výrocích, které rámuje podobenství O boháči a stodolách – dva způsoby jednání, které jsou vyjádřeny na jedné straně jako pravé bohatství (zde, 16, 11 – 13) nebo

bohatství před Bohem (12, 21. 33 – 34), na straně druhé vztah k Bohu, který pokud je odtržen od vztahu k bližnímu, který také, ale nejen v oblasti vztahu k majetku má být založen na dávání a odpuštění. Posměch farizeů zde zůstává na povrchu, nedostává se do dostatečné hloubky, zůstává na rovině vztahu k Bohu a vztahu k majetku, kterému ovšem chybí dimenze vztahu k druhým lidem. Jejich posměch se odehrává na této ploše a je plochý, jak zdůrazňuje Lukášovo označení farizeů jako těch, kdo mají láskyplný vztah k penězům. V jejich ploché optice vlastně nevidí problém, na který poukazuje Ježíš. Pokud odvedou z majetku část, která náleží Bohu (můžeme zde srovnat z kritikou ze závěru 11. kapitoly) nestojí jim majetek v cestě k Bohu, vlastně spíš naopak.

Proto Ježíš na jejich posměch reaguje (znovu jako už v jedenácté kapitole) srovnání vnitřku a vnějšku (s zde už nevyřčeným, že kde je mezi tím rozdíl jedná se o pokrytectví) a ještě jednou se pokouší ukázat perspektivu vnitřní (ne jen vnějškové, zdánlivé) spravedlnosti, která ovšem vztah k Bohu ukazuje jako pokrytecký bez vztahu k bližnímu (a zvláště potřebnému). Vzápětí pak staví vedle sebe Zákon (a Proroky) a Boží království. Nestaví je proti sobě, jak by snad farizeové čekali, naopak k vyjadřuje k Zákonu velikou úctu (až po to poslední puntum). Ukazuje ovšem, že se zvěstováním Božího království (s jeho – Ježíšovým – příchodem) je před každým, kdo hledá cestu k Bohu (a k životu) jasně postavená alternativa. Buď brát Zákon lacině, dodržovat jej tak, aby nebylo pokud možno, co vytknout, především ve vnějších věcech, nebo ho otevírat klíčem vztahu k druhému člověku. Nestojí tak tady proti sobě, jako ve 12. kapitole, svět a jeho fungování (nejen) ekonomické a alternativa Božího království, která napříč tomu staví vztah k Bohu a druhému člověku (a k sobě sama, dodejme), ale vztah k Bohu, který funguje podle Zákona po stránce majetkové (alespoň zvenku), a alternativa Božího království, kde se vztah k Bohu nejen nedá oddělit od vztahu k druhému člověku, a naopak se na něm ukazuje. Svůj vztah k Zákonu pak Ježíš ukazuje ve verši 16, 18, kde implicitně odhaluje jako laciný vztah k Zákonu, který ho využívá (zneužívá) ve vztahu k druhému člověku, Ježíšova alternativa jde nad rámec Zákona ve vztahu k bližnímu (manželce). Nejde tady o zpřísnění jednotlivého předpisu (který by se nám z dnešního pohledu možná zdál genderově nevyrovnaný, bigotní, příliš jednoduše přísný do složitého života, ale zde má sloužit k nad standard zákona jdoucí ochraně toho, kdo je vůči zákonu v právně nekvalitním postavení), ale o to, že klíčem vztahu k Zákonu a vztahu k Bohu má být vztah druhému člověku.

To celé pak Ježíš ještě rozvíkává v podobenství O boháči a Lazarovi. Tomu se budeme, stejně jako podobenství O nepoctivém správci věnovat podrobněji v následujících

odstavcích. Teď ještě dokončeme v několika poznámkách sledování Ježíšovy řeči až do konce (maximální varianty jejího rozsahu. Farizeové už po podobenství O boháči a Lazarovi nereagují. Ježíš se obrací ke svým učedníkům. A poměrně ostře jim připomíná, aby si dávali pozor – aby se to, že by svým jednáním nebo příkladem pohoršili ty nepatrné, nestalo právě jim (jako se to stalo farizeům). To se v následujících verších (17, 3 – 4) konkretizuje ve výzvě k odpuštění (odpouštění) v rozměrech, které přesahují meze vztahu k bližnímu založenému na reciprocitě. Apoštolům se zdá, že (k tomu) mají málo víry, ovšem Ježíš jim ukazuje víru jako nedělitelnou – podobně jako ve 12. kapitole, ovšem zde ještě přesněji: malověrnost není už nějaká malá věrnost (víra), množiny věrný (πιστος) a nevěrný (απιστος) nemají spolu vlastně žádný průnik. Malověrný je sice možná blíže k hladině víry, ale je stále ještě namočen v nevěře (až po uši), vrací se tak téma, které lapidárně vystihuje verš 16, 10. Ježíšova řeč pak končí podobenstvím o odpovědnosti služebníků (učedníků), ze které nevzniká nárok.

Tento odstavec uzavřeme s tím, že kromě učedníků, kteří byli posluchači už předchozí Ježíšovy řeči (ve dvanácté kapitole) a mají tedy za sebou krok od kritiky bohatých k univerzální alternativě vztahu k Bohu a k druhému člověku a k majetku, jsou zde publikem Ježíšovy řeči především farizeové, kteří jednak nejsou pod hranicí bídy (ale o to nakonec nejde), ale především jsou spokojeni se svým vztahem k Bohu (a to i po stránce majetkové), jsou v něm příkladní, a byli by snad i podle Ježíše, kdyby jim ze vztahu k Bohu nevypadl vztah k druhému člověku. K tomu rozhodně nejsou naladěni. Jejich očekávání by se dalo asi nejjednodušeji vyjádřit tak, že na Ježíše dávali pozor a čekali až udělá chybu, až ho dostanou do úzkých.

Oproti 12. kapitole, kde tvořily výraznou většinu Ježíšova publika, zde v Ježíšově publiku chybí zástupy. I v tom můžeme rozeznat posun v tématu Ježíšovy řeči, respektive v jeho uchopení. Ale o tom více dále.

6. 3 Etos, patos a logos řeči

V tomto odstavci se budeme věnovat podání Ježíšovy řeči a jejímu přijetí publikem z hlediska modů rétoriky, které se týkají spojení řečníka s publikem a označují se jako etos, patos a logos. Publiku jsme se věnovali už v předchozím odstavci, nyní se zaměříme z tohoto hlediska na Ježíše jako řečníka, jako subjekt řeči, publikum budeme mít na zřeteli samozřejmě také, jako objekt. Už jsme poznamenali, že se změnilo Ježíšovo publikum, změnil se i Ježíšův etos, patos a samozřejmě i logos.

Ježíšův etos v sobě dále nese prvky, které jsme popsali v předcházející kapitole (odstavec 6. 3). Od té doby (od 12. kapitoly Lukášova evangelia) dochází ovšem v Ježíšově étosu k několika významným posunům, respektive přesouvá se důraz na některé jeho rysy. Nyní (na začátku 15. kapitoly) je Ježíš charakteristický (a také charakterizován – přímo svým publikem, farizeji a zákoníky) tím, že je to „ten, kdo přijímá hříšníky a jí s nimi“. Je to také ten, kdo už dvakrát (13, 12 – 13; 14, 4) jednal podle svého etosu pomoci potřebnému člověku způsobem, který byl podle farizeů a zákoníků v rozporu s jejich pojetím Mojžíšova Zákona a vztahu k Bohu. V obou případech šlo o to, že člověka nemocného, který by jistě potřeboval pomoc, pokud by to bylo možné (a v Ježíšových možnostech to je), ovšem nemocného chronicky, a to tak, že by podle všeho vydržel ještě do večera, uzdravuje Ježíš v době sobotního odpočinku. Ze strany farizeů a zákoníků je to porušení Zákona (předpisů navazujících přímo na Desatero), což je navíc ještě vystupňováno tím, že je to (podle nich) porušení záměrné a svévolné (vždyť to mohlo počkat až skončí šabat a nemocnému mohlo být pomoci potom). Ježíš v obou případech možnostmi, které jsou v pravidlech sobotního klidu dostupné, ve kterých jde udržení zdraví a záchranu života (napojení dobytka, vytažení ze studny). Farizeové a zákoníci na to nejsou schopni odpovědět, nemají protiargument. Přesto nejsou spokojeni s tím, že Ježíš staví pomoc člověku před dodržení formy vztahu k Bohu vlastně principiálně. Pomoc potřebnému nepočká, až budou splněny náboženské povinnosti. Pro farizeje je tato (opakovaná) porážka jejich postoje, který nejsou schopni obhájit na základě Zákona (kterým pro ně zvláště nepříjemně argumentuje právě Ježíš), hořká i proto, že podruhé do této situace Ježíše sami vmanipulovali, nastražili jako past (plánovanou už v závěru 11. kapitoly). Vidíme přitom, že Ježíšův etos je (minimálně alespoň o trochu) posílen i v otázce Zákona a jeho postoje k němu. Připomeňme také, že Ježíš je ten, kdo se nenechá ovlivnit varováním z verše 13, 31 (ať už mělo reálné základy nebo to byl jen jeden z pokusů ho odstavit) a pole nevyklízí.

Především ovšem je to ten, kdo jde se svou zvěstí k chudým a postiženým, a dokonce na cesty a k ohradám (14, 22 – 23), tedy k chudým, postiženým a těm na okraji a i za okrajem společnosti. Posun důrazu v Ježíšově étosu pak vidíme i v tom, že problém, který v něm vidí farizeové a zákoníci se od Ježíšova vztahu k chudým a postiženým přesouvá do oblasti jeho vztahu k celníkům a hříšníkům, tedy k lidem, kteří stojí mimo společnost ne ve své chudobě, nebo ve svém postižení, ale z hlediska náboženského. Jsou to ti, kdo jsou v nouzi ne ekonomické, ne zdravotní, ale duchovní a existenciální. Jestliže

farizeové s těmito lidmi nechtějí mít nic společného, Ježíšův etos je naopak v komunikaci s nimi, Ježíš je nechává přijít blízko, mluví k nim (s nimi), přijímá je a dokonce s nimi jí (nejsilnější forma komunikace, Ježíš je bere za své).

Pokud jde Ježíšův patos, tedy jak pracuje se svým publikem (zde tedy rozumíme především s farizeji a zákoníky) a s jeho očekáváním, musíme na prvním místě zmínit relativně smířlivý tón, ve kterém se nese jeho odpověď na jejich reptání. Nepoužívá zde prorocky bouřlivou řeč, napadají zde ostrá slova. Spíše jde o pozvání k radosti nad ztraceným a nalezeným, obráceným hříšníkem, nad tím, koho Bůh neztratil ze svého hledáčku a kdo znovu našel vztah k Bohu. Přitom se mluví také o těch, kdo se neztratili, kdo ze vztahu k Bohu nevypadli, ať už jde o ovce, drachmy nebo bratra – tím Ježíš míří jednoznačně na farizeje. Dalo by se říci, že je to Ježíšova podaná ruka, uznání, pozvání ke společnému dílu. Vlastně se zde v praxi ukazuje Ježíšův etos vztahu k tomu, kdo to potřebuje. Ovšem i při tom Ježíš neustupuje z radikálnosti své pozice: nad znovu nalezenými je „větší radost“ než nad těmi, kdo obrácení nepotřebují (nebo si myslí, že nepotřebují). Postupně ovšem sledujeme posun Ježíšova patosu od smířlivosti (která ovšem zůstává) v prvních dvou podobenstvích ke kritičtějšímu rozboru postoje farizeů v postavě staršího syna. Přesto podobenství 15. kapitoly končí konstatováním: ty jsi stále se mnou, všechno, co mám je tvé, a novým pozváním ke společné radosti z Božího slitování. Právě zde máme před sebou přechod k podobenství O nepoctivém správci, respektive úvod k tématu, které bude rozvíjet. Ježíš se zde snaží ukázat (v reakci na reptání farizeů, že s tím, co považují za své se nakládá marnotratně), že Boží láska není konečná, že její rozdělení mezi více lidí (a i těch, kteří si to prostě nezaslouží ani podle těch nejmírnějších lidských měřítek) není hra s nulovým součtem; že alternativa Božího království s sebou nese to, že lásku, soucit, slitování a odpuštění (a dokonce i materiálnější hodnoty) lze rozdávat bez obav obav a starostí, že zde neplatí konkurence, ale inkluze.

V podobenství O nepoctivém správci a v jeho rámci pak Ježíš právě tuto myšlenku (v provokativních a překvapivých kulisách) rozvíjí ve smyslu vztahu k druhému člověku, který se projevuje odpuštěním a týká se celého vztahu (znovu včetně vztahu k majetku). Na Ježíšovu řeč ovšem v tomto místě farizeové konečně reagují. Ježíšova podaná ruka zůstává viset ve vzduchu, farizeové odmítají Ježíšovu alternativu, vlastně odmítají o ní vůbec uvažovat, reagují posměchem. Ježíš potom už staví proti sobě už v ostřejším prorockém duchu postoj farizeů jako ten, který nevede k životu, a svoji alternativu, která se nevzdává Zákona a Proroků, ale otvírá je klíčem vztahu k potřebnému.

Prohlédneme teď nakonec Ježíšův logos, tedy argumenty v oblasti racionalit a logiky, které Ježíš svému publiku předkládá.

Všechna tři podobenství 15. kapitoly argumentují analogiemi z běžného (nebo alespoň představitelného) života. Radost z nalezení ztraceného je větší, než z toho, co se neztratilo, co je jisté. Radost z obnovení vztahu je (určitě ve chvíli, kdy k tomu dojde) větší, než ze vztahu, který funguje stále a pevně. Ježíš uzavírá svůj argument (opakovaně) tím, že právě tak to funguje i ve vztahu mezi Bohem a člověkem.

Logický postup, také z běžného (nebo představitelného) života (byť eticky zavrženíhodný) ukazuje Ježíš v tom, jak postupuje nespravedlivý správce (16, 3 – 7).

Argumenty pak nacházíme především v rámci podobenství o nepoctivém správci: verš 16, 10 odvozuje z věrnosti v malé věci věrnost i ve velké a v paralelismu uvádí totéž pro nespravedlnost. Tyto obecné poznatky pak Ježíš konkretizuje ve verších 16, 11 a 16, 12 (v ozvuku veršů 12, 21 a 12, 33 – 34) ve smyslu souvislosti mezi nakládáním s majetkem a pravým bohatstvím. Verš 16, 12 pak uvádí obecný poznatek (premisu) rozporu z běžného života, který pak verš 16, 13 dokazuje totéž pro vztah k Bohu a majetku.

V podobenství O boháči a Lazarovi pak můžeme najít argument úměrnosti ve verši 16, 25. A konečně v Ježíšově logice je argumentem i závěr podobenství ve verši 16, 31, který (dokonce) počítá (byť negativně) s vahou Mojžíše a Proroků srovnatelnou s tím, kdyby někdo vstal z mrtvých.

Argument pak najdeme i v samotném závěru Ježíšovy řeči, s obecným poznatkem z běžného života ve verších 17, 7 – 9, které verš 17, 10 uzavírá pro Ježíšovy učedníky.

Celkem v této Ježíšově řeči vychází jeho argumenty z obecně známých základů (příkladů) z běžného života, které dotahuje do oblasti vztahů mezi Bohem a člověkem. V rámci podobenství o nepoctivém správci pak argumentuje také od menšího k většímu a od majetku pozemského k pravému bohatství.

6. 4 Uspořádání materiálu v textu

V tomto odstavci se budeme zabývat především středem Ježíšovy řeči, tedy oběma podobenstvími, rámcem podobenství prvního (který po něm následuje) a rámcem podobenství druhého (který mu předchází), tedy 16. kapitolou. K širšímu kontextu Ježíšovy řeči budeme přihlížet tam, kde to pokládáme za nezbytné.

Ježíš začíná podobenství: byl jeden bohatý člověk (ανθρωπος τις πλουσιος). Při tom se jeho posluchačům ozývá, že už jednou takový úvod slyšeli. Mohou si říkat buď, že se

Ježíš bude opakovat, tedy že bude ještě jednou na stejném nebo podobném materiálu připomínat to, co už zaznělo ve 12. kapitole, tedy kulisa kritiky bohatých se závěrem kritiky vztahu k Bohu v souvislosti vztahu k majetku a k druhým lidem, nebo že se v z tohoto základu posune někam dál. Každopádně je tahle souvislost úvodními slovy aktualizována. Dále se posluchačům ozývá předcházející podobenství, které také mluví o (relativně dosti) bohatém člověku – chod hospodářství není vyplacením podílu mladšího syna podle všeho vůbec zasažen – a o nakládání s majetkem a o vztazích mezi lidmi. Spojujícím článkem těchto podobenství z 12. a 15. kapitoly je už také to, že na jejich začátku (respektive u prvního v jeho úvodním rámci) jde o rozdělení dědictví. Příznačný je ovšem (i) v této souvislosti posun od majetku pozemského k otázce vztahu k Bohu, nebo pravého bohatství. Už v podobenství O marnotratném synu je přitom zřetelný posun role bohatého člověka, jako hrdiny podobenství, se kterým se posluchači identifikují (tedy nejprve neidentifikují, ale se kterým jsou nakonec překvapivě přímo identifikováni Ježíšem), do oblasti Božího jednání a Boží role ve vztahu Bůh – člověk. Vzhledem k prvnímu podobenství o bohatém člověku je to obrat úplný (a překvapivý), ovšem po vyslechnutí podobenství 15. kapitoly, a především toho bezprostředně předcházejícího, tento posun v roli není úplným překvapením, spíš můžeme říci, že velmi obratně a jednoduše uvádí do širokých a hlubokých souvislostí už řečeného. Vcelku se to Ježíšovi posluchači dozví až na konci podobenství, až tam si tím mohou být jisti, ovšem už na začátku je to může napadnout, což se potvrdí hned vzápětí.

Bohatý člověk zde stojí na začátku a na konci podobenství (tam už jako pán – κυριος), ovšem hrdinou podobenství, jehož osudy budeme sledovat je jeho správce. Správce, který byl obviněn z rozptylování majetku, který měl spravovat a shromažďovat. To je jistě postava a okolnosti, které si Ježíšovi posluchači dovedli dobře představit (stejně jako každá společnost, kde je někdo pověřen správou cizího majetku). Bohatý člověk se tak hned první větě odsouvá z ohniska kritického očekávání publika – je bohatý, ale je to také ten, kterého někdo šidí a okrádá, už tím je ne snad hned sympatický, ale rozhodně sympatičtější (a připomeňme zde také bohatého otce z předchozího podobenství, který se také dostává pod tlak na svůj majetek). Naopak kritické rozhořčení publika je namířeno proti správci, přestože není vůbec jisté jestli něco provedl nebo ne. Stačí nařčení, obvinění, pomluva (διαβλλειν; srv. „d'ábelská“ moc pomluvy). Stačí i bohatému vlastníkov. Nespouští se vyšetřování, správce nedostává prostor ani k pokusu o obhajobu. Možná je to proto, že jeho provinění bylo příliš zjevné, těžko rozhodnout. Správce musí odevzdat účet

(λογος) a ve funkci správce končí. Nepřemýšlí se zde o trestu – jistě toto téma by se mohlo objevit po prozkoumání účtu, ovšem je zajímavé (překvapivé), že správce není zatím jen suspendován, ale rovnou zbaven funkce; a ještě zajímavější, že v ní ještě pokračuje (nepřichází „o razítko“, není vyhozen z domu, není zbaven přístupu k důležitým dokumentům), ale o tom ještě dále.

Zatím správce probírá situaci sám v sobě. Ježíšovi posluchači zde mají před sebou stejně jako v podobenství O boháči a stodolách vnitřní monolog, stejně uvedený otázkou: Co budu dělat (τι ποιησω)? A právě tak uzavřený vnitřním rozhodnutím, vnitřní odpovědí (zde: vím co udělám - τι ποιησω). Jak jsou v podobenství O boháči a stodolách vnitřní uvažování boháčova vzdálena světu jeho posluchačů, kteří s v nich utvrzují (prozatím) v tom, že to nejsou oni, oni takové starosti nemají (oni mají starosti o základní životní potřeby), tak je uvažování správce také místem, které koncentruje kritické emoce publika: Nechce přijmout odpovědnost za své jednání, chce se naopak vyhnout jeho následkům, kdy by byl potrestán alespoň tvrdou prací nebo případně propadem na sociální dno. Připomeňme, že přestože Ježíš mluví v této chvíli k učedníkům, jsou jeho slova určena především farizeům, kterým takové nepřímé oslovení poskytuje nadhled a odstup, umožňuje jim vytvořit si vlastní názor (svobodně, nezaujatě, ne pod tlakem; ovšem dodejme: zatím!). V souvislosti celé Ježíšovy řeči a základní otázky, kterou byla původně vyvolána (tedy vztah k celníkům a hříšníkům) si zde farizeové a zákoníci mohou začít do postavy správce promítat právě hříšníky: to, co jim bylo svěřeno zpronevěřili, provinili se proti Bohu, proti Zákonu (znovu Desatero), proti všem pravidlům společnosti, a ještě z toho zkoušejí vyklouznout, chtějí se vyhnout tvrdé dřině nápravy i propadu na společenské (náboženské) dno. A tímto směrem Ježíš pokračuje dál: Tento defraudant (doslova hříšník), ať už to s ním předtím bylo jakkoli, ať už jeho obvinění bylo oprávněné, nebo šlo jen o pomluvu, je nyní opravdu tím, čím se zdál být od začátku. Pro svoji potřebu, a s ochotnou spoluprací těch druhých, kterým se tím uleví, (dál) zpronevěřuje majetek, který mu nepatří. Je dokonce tak nespravedlivý, že toto svoje nespravedlivé jednání nekoná spravedlivě – jednomu odpustí polovinu, druhému jen 20 %.

Očekávání publika je v tomto momentu dvojí: buď Ježíš podobenství ukončí tím, že správce uchytil někde jinde, že mu to vyšlo (prošlo), a pak se s ním tedy v otázce vztahu k hříšníkům neshodne a bude mít proč; nebo podobenství skončí tím, že vlastník správci odpustí a přijme ho zpátky (podobně jako v předcházejícím podobenství O marnotratném synu) – a to se ve výsledku rovná pro publikum tomu samému. Ovšem Ježíš zde neopakuje

předchozí podobenství (v možná ještě provokativnějších kulisách), ale sděluje něco nového. A to je překvapivý závěr podobenství, tedy že pán (pozor zde už ne ten bohatý, ale pán – κυριος) pochválil toho nespravedlivého správce. Jednání správce není odsouzeno (a případně prominuto, odpuštěno), ale dáno za příklad, jak doplňuje hned následující výrok o synech světa a synech světla a jejich větší rozumnosti (φρονιμοτεροι).

Rozumnost se v souvislosti se správcem objevila už v rámci řeči ve 12. kapitole, kde je Ježíšovou alternativou správce věrný (πιστος) a rozumný(φρονιμος). Ježíš je ovšem i v tomto exponovaném překvapivém závěru velmi přesný. Jeho preciznost v tomto klíčovém místě mu umožňuje jednak se vyhnout lacinému nepochopení (uzavření se) podobenství, a jednak posunout podobenství dále do jeho rámce. Tím klíčovým místem (slovem) je pochvala „nespravedlivého“ správce. Jeho jednání (respektive on sám) je označeno jako rozumné, ale už předtím jako nespravedlivé. Tím se Ježíš na jedné straně uzavře cestu lacinému nepochopení, že by snad doporučoval takové jednání doslova (okrádat, defraudovat). Na druhé straně si tím otevírá oblast odpuštění z hlediska jeho nespravedlnosti. Stejně jako bohatý otec z předcházejícího podobenství nespravedlivě odpouští víc mladšímu synovi a méně staršímu, a navíc odpouští (zdá se) z podílu staršího syna, tak zde odpouští nespravedlivě dluhy, které mu nepatří, přímo správce, a to také ještě nespravedlivě. (Základní nespravedlnost odpuštění je přitom už v tom, že odpouští spravedlivý trest za zločin.)

Tímto směrem pak Ježíš pokračuje dále v následujících výrocích. Je zřejmé, že v nich jde o majetek především v přeneseném smyslu, tedy jednak o majetek tvořený dluhy vůči Bohu, kterými se svými hříchy zadlužili hříšníci, přičemž farizeové se cítí být jeho správci. Ježíš ovšem ukazuje, že Bůh neočekává od svých správců, že budou spravovat, případně shromažďovat takové poklady, ale naopak, že je budou odpouštět. Tím se neztrácí žádný majetek, naopak se tím vytváří to pravé bohatství. Věrné jednání s nespravedlivým jméním (hříchy), cizím (patřícím Bohu) spočívá v jejich odpouštění.

Ve verši 16, 13 pak vrcholí tato Ježíšova argumentace jasným položením dosavadního uvažování farizeů a zákoníků a své alternativy jako navzájem se vylučujících. Přitom formuluje nakonec velmi ostře. Láska, která se projevuje v odpouštění, je láskou k Bohu, kdežto ten, kdo neodpouští, Boha nenávidí. Těžko formulovat ostřejšími výrazy.

Musíme si být samozřejmě vědomi, že toto je jen jedna z rovin, které jsou v Ježíšově řeči přítomny současně. (V metonymickém napětí)¹⁶³ je zde zároveň řeč také o

163 Srv. kap. 2

vztahu k druhým lidem obecně, jako o nezbytné součásti vztahu k Bohu, a v doslovném významu jde (jistě ne o krádeže a defraudace), ale o nakládání s majetkem ve vztahu k druhým lidem, k potřebným především.

Pouze tuto rovinu (zde vlastně nej povrchnější) si (podle Lukáše) vybírají z Ježíšových slov farizeové (milující peníze) a reagují na ni posměchem. Posměch je ovšem reakcí na Ježíšovu alternativu jako takovou. Přesto jim ji Ježíš jednou jednou nabízí. Jistě je to ve velké trpělivosti, navzdory posměchu, ovšem také už ve značné příkrosti. Veršům 16, 14 – 18 jsme se už věnovali výše, zde ještě doplníme: ve logice odpuštění se lidská spravedlnost (nemilosrdná, slepá) jeví podle Ježíše jako ohavnost před Bohem, respektive je jí zakládání si na této spravedlnosti (i když hluboko v srdci je odpuštění alternativou rozumnou). Vstup do Božího království má v sobě určitý náboj bezohlednosti k tradici (βιάζεται), jak Ježíš uznává, ovšem ne ve smyslu nerespektování Zákona a Proroků, ale tím, že je bere vážně úplně, přičemž je otevírá klíčem vztahu k druhému člověku jako nezbytné součásti vztahu k Bohu. Toto Ježíšovo poslední, konečné pozvání (i když už nesoucí rysy radikality, až ultimata) pak vrcholí bez dalšího přímo v podobenství O boháči a Lazarovi.

Znovu zaznívá: jeden bohatý člověk (ανθρωπος τις πλουσιος). V této chvíli se publiku (a dále v něm zde máme na mysli především farizeje a zákoníky, ke kterým zde Ježíš stále přímo hovoří) ozývá předchozí podobenství O boháči a stodolách, kde bohatství pozemské neobstojí ve srovnání s alternativou pravého bohatství, které se projevuje v rozdávání druhému člověku, a zároveň podobenství předchozí (O nepoctivém správci), které rozdávání posunuje i do roviny odpuštění, to všechno navázáno na Ježíšovo pojetí Zákona a Proroků, které vztah k Bohu ukazuje jako neoddělitelný od vztahu k druhému člověku, který se má projevovat právě rozdáváním a odpuštěním.

Bohatý člověk se zde znovu vrací do role člověka, jak je zřejmé z jeho popisu, jako toho, kdo se nádherně strojí a těší se (užívá si), jak to plánuje bohatý v podobenství O boháči a stodolách. Farizeové, kteří se posmívají Ježíšově alternativě Božího království, když odmítají vůbec uvažovat o tom, že by měl fungovat takový vztah mezi nimi (mezi Ježíšem) a těmi, kdo přišli o nárok na takový vztah a vztah k Bohu svými hříchy, jsou zde od začátku postaveni do této role. Do role bohatého, oděného do své vlastní spravedlnosti, který je spokojený se svým životem. Ti druzí, ti, kdo jsou jako žebráci položeni venku, nečistí (vředy), v beznadějném postavení, to jsou ti hříšní, se kterými žádný vztah fungovat nemůže a nemá. V tomhle mohou farizeové s Ježíšem souhlasit, včetně toho, že když ti

hříšní (které sám Bůh odsoudil do takového postavení) touží třeba jenom po drobtech ze stolu toho bohatého, zůstává jen u touhy, protože není možné, aby byla hranice mezi zbožnými a hříšnými překročena, hříšní patří se svými vředy mezi psy.¹⁶⁴ Zarazí snad jen to, že chudý zde má jméno (asymetricky k bohatému), což vyjadřuje zájem o něj, navíc jméno nesoucí obsah Boží pomoci, což může vést znovu k tomu, že se mu nedostává pomoci lidské.

S pokračováním ovšem už farizeové souhlasit nemohou. Když tento nečistý žebrák (v souvislosti Ježíšovy řeči hříšník) zemře, je odnesen anděly přímo do náruče (do klína, na prsa¹⁶⁵ εις τον κολπον) Abrahamova. To musí být pro farizeje moc i na Ježíše. Zemře i bohatý, všimněme si znovu role smrti, která se bohatého (člověka) znovu (po podobenství O boháči a stodolách) dotkne ve chvíli, kdy má život uspořádaný tak, jak chtěl (respektive tak, jak si představuje). I u bohatého zde ovšem smrt není koncem příběhu, ale je předělem, který mění dosavadní uspořádání. Zatímco Lazar je přimknut k Abrahamovi, boháčova budoucnost po smrti zahrnuje pouze plamen a Abrahama vidí jen v dálce. Je od něj daleko, navíc je odděluje nepřekročitelná propast, tak nepřekročitelná, že není možná ani sebemenší změna jeho údělu.

Úměra mezi jednáním v životě a stavem po smrti je zde zřejmá, přímo ji dokonce formuluje sám Abraham. Ve smyslu Ježíšovy řeči je jasné, že ten, kdo nejenže nepřekračuje propasti k druhým lidem (ale ještě je sám třeba hloubí), skončí nakonec na špatné straně propasti, odkud už nejde nic změnit. Úměra ovšem v tomto smyslu jakoby nedává smysl u chudého, kterého rozumíme jako hříšného. Jakoby byl odměněn za svou hříšnost. Ovšem musíme v této souvislosti uvážit několik momentů. Nejprve, podobnou (z pohledu farizeů absurdní) odměnu, vyznamenání (hostina, prsten, nejlepší oděv, obuv) dostává mladší syn (absurdně a nespravedlivě z pohledu staršího syna). Dalo by se namítnout, že tuto odměnu dostává mladší syn, až po tom, co se vrátí, ale i k němu ovšem jeho otec vybíhá, když je ještě daleko, vlastně ještě než svůj obrat formuluje přímo před svým otcem – a odpovídajícím způsobem bychom zde museli chápat touhu chudého nasytit se aspoň tím, co spadne ze stolu bohatého. Dále odpuštění není v Ježíšově radikální alternativě něčím, co by Bůh nějak zadržoval, nebo naopak, že by hříchy, dluhy člověka shromažďoval, aby si je nechal zaplatit do posledního haléře. Naopak odpuštění je svobodné, svobodné od podmínek a nároků. A poukažme i zde (a zvláště zde) znovu na metonymickou hustotu podobenství, kde se stále pohybujeme také na rovině bohatý –

164 To, „co spadne ze stolu“, zvláště ve spojení se psy láká k hledání paralely s Mt 15, 27.

165 MRÁZEK, Jiří, ref. 54, s. 111.

chudý, kde (Lukášův) Ježíš výslovně blahoslaví chudé, bez dalšího, jenom proto, že jsou chudí, a běduje bohaté, jenom proto, že jsou bohatí, s podobně radikální úměrou. Konečně ale připomeňme, že jakkoli zde zní nadějný tón pro chudé (ať už doslova, nebo) duchovně, jde zde v řeči k farizeům především o přijetí (nebo nepřijetí) alternativy Božího království, kde má ten, kdo chce žít ve vztahu k Bohu, promítat tento vztah do vztahů k druhým lidem, v tomto případě farizeové k těm, ke kterým je blízko Ježíš, což je od začátku otázkou této Ježíšovy řeči, kde jsou to celníci a hříšníci. A tam, kde nevzniká žádný průnik života člověka s životem druhého, potřebného, nevzniká žádný průnik ani se vztahem k Bohu.

Závěr podobenství potom ještě jednou, stejně jako jeho rámec předtím, připomíná, že Zákon a Proroci jsou tím, z čeho vychází farizeové, tak Ježíš. Současný vztah farizeů k Zákonu, kterým se oddělují od potřebných lidí má pak v podobenství jasně předvedenou budoucnost. Dvojitá zmínka o z mrtvých vstání může být (ne snad ani tak Ježíšovým publikem, ale spíš) Lukášovými čtenáři chápána jako narážka na Velikonoce, ovšem zde uvnitř Ježíšovy řeči zůstaneme u toho, že má spíš zdůraznit hodnotu Zákona a Proroků a zásadního významu způsobu jejich porozumění (jako opakování toho, co podobenství rámuje z druhé strany).

6. 5 Téma, druh a styl řeči

Hlavní téma Ježíšových podobenství 16. kapitoly a jejich užšího i širšího rámce musíme hledat, jak už jsme připomněli výše, v metonymické hloubce, která v sobě nese několik dimenzí (a to se všemi výhradami, ke které jsme uvedli v předchozích kapitolách). Zůstává zde (stejně jako v podobenství O boháči a stodolách) téma bohatství a vztahu k Bohu, který se má projevovat ve vztahu k druhým lidem ve vztahu k majetku, a to v jeho rozdávání. Zůstává zde také, že ani základní životní potřeby nemají být tím, s čím by si měl dělat člověk starosti. Přímo to můžeme najít v ujištění o Boží blízkosti Lazarovi, o budoucnosti chudých přimknutých k Bohu. Ovšem toto téma slouží spíše jako odrazový můstek k nové rovině vztahu k druhým lidem, který má být vztahem založeným na odpuštění a na rozdávání odpuštění, právě tak, jako na rozdávání majetku. Přitom obě tyto polohy jsou na ještě hlubší rovině výrazy celého vztahování se k druhému člověku, který se naplňuje v lásce k druhému člověku. To všechno pak doplňuje zdůraznění Zákona a Proroků jako orientačního bodu vztahu k Bohu, který je ovšem třeba otevírat klíčem vztahu k druhému člověku, jinak nezůstane jen na půl cesty, ale staví se přímo, jak Ježíš staví v radikálním ultimatu, proti Bohu. Ježíšova alternativa zde dostává (respektive plněji

vyjadřuje) nový rozměr vztahu nejen k chudým doslova, ale také k hříšníkům.

Pokud jde o druh Ježíšovy řeči jedná se zde o rétoriku, kterou bychom mohli označit jako poradní. Jedná se v ní o otázku budoucnosti, jejím účelem je přesvědčit posluchače o smysluplnosti Ježíšovy alternativy a o nesmyslnosti dosavadního přístupu. Přitom můžeme sledovat posun Ježíšovy řeči od trpělivého až laskavého tónu (i když s jasně formulovanými hranicemi) až k tónu prorocky ostrému až ultimativnímu. Soudní rétoriku může připomínat verš 16, 2, ve kterém se pán ptá správce na obvinění a nařizuje opatření (výslech a rozsudek), téma soudu je ovšem jen naznačeno. Znovu tedy rozeznáváme Ježíšovu řeč jako řeč prorockou, která navazuje na prorockou tradici a myšlení starozákonní.

Otázce stylu jsme se věnovali už v úvodních kapitolách a také v kapitole předchozí. Zde se uvedeme několik příkladů, které podporují účinek této Ježíšovy řeči. Nejprve musíme znovu ocenit z hlediska stavby celé Ježíšovy řeči její strukturu. Na reptání farizeů odpovídá Ježíš sérii tří podobenství v 15. kapitole, která po úvodních dvou, která berou materiál ze světa chovu zvířat a starosti o mince, graduje v podobenství třetím, které se týká přímo mezilidských vztahů. Toto třetí podobenství tvoří zároveň most k prvnímu podobenství 16. kapitoly se kterým je pojí téma, které se oproti prvním dvěma podobenství 15. kapitoly přidává (odpuštění), a zároveň i ke druhému podobenství 16. kapitoly, se kterým je pojí (na první pohled) absurdní odměna pro toho, kdo si ji nezasloužil, a také struktura dvou postav s rozdílným postojem (která v závěru 16. kapitoly graduje také rozdílným osudem). 16. kapitola pak nese výrazný rys uspořádání dvou podobenství na začátku a na konci, jejichž rámec je soustředěn mezi nimi uprostřed (rámec prvního podobenství po něm následuje, rámec druhého mu předchází, přičemž zřetelně koresponduje s jeho závěrem), celá struktura 16. kapitoly přitom vrcholí uprostřed ve verši 16, 13, kde jsou současný stav a Ježíšova alternativa postaveny do ostrého protikladu (láska a nenávist) ve vztahu k Bohu.¹⁶⁶

Tato struktura je zdůrazněna paralelismy (především v rámci podobenství O nepoctivém správci, kde paralelismy dovádí argumenty až k závěrečnému protikladu) a obohacena dalším použitím paralelismů, narážek a ozvuků, slovních hříček, opakování. Z nich teď některé připomeneme:

Obě podobenství jsou uvedena spojením jeden bohatý člověk (ανθρωπος τις πλουσιος), přičemž se ozývá i podobenství O boháči a stodolách se shodným začátkem.

¹⁶⁶ LUKEŠ, J., ref. 2, s. 64 – 69, a také s. 72.

Souvislost s tímto podobenstvím je podpořena také vnitřním monologem včetně otázky ve verši 16, 3 (τι ποιησω) a závěru ve verši 16, 4. A dále pak také označením jednání nespravedlivého správce jako rozumné ve verši 16, 8 (φρονιμως; srv. 12, 42 οικονομος φρονιμος), což je podpořeno i následujícím srovnáním (φρονιμωτεροι), výzvou k učinění přátel ve verši 16, 9 (ποιησατε), která koresponduje s učiněním peněženek, které nezvetší (12, 33), v souvislosti také s navazujícím přestáváním majetku (εκλειπεν) v paralele s nepřestávajícím pokladem (θησαυρος ανεκλειπτος) v nebesích tamtéž (16, 9 a 12, 33). Také ve výroku o věrném ve verši 16, 10 se ozývá věrný správce z verš 12, 42, v souvislosti také s mnohostí svěřeného v závěru řeči o správcích (12, 8). V souvislosti s podobenstvím O boháči a stodolách stojí za zmínku také použití slovesa υπαρχειν ve významu být ve verších 16, 14 a 16, 23 – ovšem v zajímavé souvislosti: „být ten, kdo miluje peníze“ (φιλαργιροι υπαρχοντες) (s alespoň naznačenou návazností) „být v mukách“ (υπαρχων εν βασανους). Ježíšovo podobenství z 12. kapitoly pak připomíná také paralelismus ve verši 16, 25 (τα αγαθα σου εν τη ζωη σου) a rámeček podobenství 12. kapitoly pak snad i pět bratrů (16, 28) jako pět vrabců (12, 6) a pět rozdělených lidí (12, 52). A důležitou spojnicí tvoří také verš 16, 15, kde se v protikladu objevuje spravedlnost před lidmi a srdce, které zná Bůh, s veršem 12, 34 (poklad a srdce, a také zloděj a mol už v závěru v. 12, 33), a také verš 16, 19, kde se v luxusním oblékání a těšení se (εθφρανομενος), které korespondují s liliemi a boháčovou duší z 12. kapitoly (12, 27 a 12, 19)

Pojítkem mezi 15. a 16. kapitolou je kontradiktorická souvislost mezi spravedlivými, kteří nepotřebují obrácení v prvním podobenství 15. kapitoly a nespravedlivým správcem v prvním podobenství kapitoly 16., a dále i rozdíl mezi otcem, který vybíhá za synem, když je ještě daleko (μακραν), a bohatým, pro kterého je Abraham (v nepřekročitelné) dálce (μακροθεν). K modlitbě Páně odkazuje odpouštění dluhů dlužníkům. Souvislost mezi oběma podobenstvími 16. kapitoly můžeme snad hledat v nařčení (διαβαλλειν) a dosvědčení (διαμαρτυρεσθαι), která 16. kapitolu rámuje (16, 1 a 16, 28), nebo i v tom, jak volá pán správce a bohatý Abrahama ((φωνησας). Tématická souvislost podobenství O boháči a Lazarovi s jeho rámcem je zdůrazněna opakovaným použitím „Zákona a Proroků“ – ve verších 16, 16 a 16, 17 (jen Zákon), a pak 16, 29 a 16, 31.

Vnitřní souvislost obou podobenství jednotlivě je podpořena také opakováním výrazů. V podobenství O nepoctivém správci po úvodním bohatém člověku následuje dále

už důsledně označení „pán“ (κύριος) ve verších 16, 3. 5. 8. Dokonce ve slovní hříčce se opakuje přijetí (δεξονται) do domů (16, 4), přijetí úpisů při odpouštění dluhů (δεξαι) (16, 6 a 16, 7), aby se naposledy objevilo znovu ve verši 16, 9 jako přijetí do věčných stanů (δεξονται εις αιωνιους σκηνας), kde se zároveň objevuje napětí mezi (pomíjejícími) domy a věčnými stany, kde si můžeme všimnout, že k tomuto posunu dochází v rámci odpouštění dluhů dlužníkům. V podobenství O boháči a Lazarovi si povšimneme opakovaného užití výrazu otec (πατερ): bohatý tak třikrát oslovuje Abrahama (16, 24. 27. 30), jednou se jedná o „dům mého otce“ (přímo v 16, 27); a výrazu muka (βασανος) opakovaného ve verších 16, 23 a 16, 28, zopakována jsou také chudákovy vředy (16, 20 a 16, 21). Napětí je u bohatého v mukách navíc vystupňováno obrazem namočení špičky prstu do vody, což už by muka ulehčilo, s nevyřčeným, ale implicitně zdůrazněným, že ani takového (minimálního) ulehčení se nedostalo Lazarovi před vraty bohatého.

Co se týče vnitřní struktury všimněme si (poměrně přesně zopakovaného) odpouštění dluhů (druhé je mírně zkrácené) ve verších 16, 5 – 6 a 16, 7, a dále důsledného protikladu mezi bohatým a chudým (Lazarem), kde bohatý je takto dokonce označován výhradně, což vynikne ve srovnání s chudým tam, kde má jméno (po smrti už bez výjimky), ale i tam, kde je definován (v protikladu k bohatému) pouze jako chudý (v okamžiku smrti), doplníme ještě, že po smrti se už nevyskytuje (neplatí) ani označení bohatý, označen je vlastně jen Abrahamem jako dítě (τεκνον). Připomeňme zde také rozdíl (singulár - plurál) mezi tím, kam se dostává chudý (εις τον κολπον), a kde ho vidí bohatý (εν τοις κολποις).

Paralelismy nacházíme, jak už bylo řečeno, především v rámci podobenství O nepoctivém správci a to v celé sérii ve verších 16, 10 – 16, 13, a dále pak například ve verši 16, 25.

Přítom zajímavou strukturu mají zvláště paralelismus ve verši 16, 10 – ABCA + BDCD: A (πιστος) B (εν ελαχιστω) C (εω πολλω) A (πιστος), s pokračováním B (εν ελαχιστω) D (αδικος) C (εω πολλω) D (αδικος), kde D je v protikladu k A (anti A), a ve verši 16, 11 – ABBC: A (αδικος μαμωνα) B (πιστοι) B (πιστεθσει) C (το αληθινον), respektive A (αδικος) B (μαμωνα) C (πιστοι) C (πιστεθσει) anti A (το αληθινον) s nevyjádřeným anti B (pravé bohatství).

Zajímavou strukturu pak mají také verše 16, 18: A (απολυνει) B(γαμων) C (μοιχευει) A (απολελυμενην) B (γαμων) C (μοιχευει), a 16, 22: A (αποθανειν) B (ο πτωχος) C (απενεχθηται) A (απεθανεν) anti A (ο πλουσιος) D (εταφη) (které se ukazuje jako anti C

v dalších verších).

Dále zde připomeňme použití semitských výrazů pro míry (βατος, κορος) a také semitského výrazu pro jmění (μαμωνας), který je zde vlastně neutrální, negativně jej definuje teprve přívlastek nespravedlivý (αδικαιος), ovšem v (paradoxní) souvislosti s rozumným jednáním nespravedlivého (16, 8) správce a především s jeho (μαμωνας) doporučeným použitím k učinění přátel (16, 9) a k jeho věrné správě (16, 11), přičemž je ovšem na druhou stranu zařazen jako přestávající do protikladu k věčným stanům (16, 9) a dokonce do přímého protikladu ke službě Bohu (16, 13). Oproti kapitole 12., kde se vyskytuje semitský výraz pro zásvěti (γεννα), zde přitom nacházíme tradičně řecké označení (αδης). Zajímavé je také označení protikladu mezi současným stavem a Ježíšovou alternativou ve spojeních „synové světa (věku)“ a „synové světla“ s možnými kumránskými kořeny.¹⁶⁷

Konečně pak připomeňme ostrý výraz ohavnost (βδελυγμα), jako označení Božího názoru na pokrytecký rozpor vztahu k Bohu oddělenému od vztahu k potřebnému (16, 15), dále také jasné pojmenování Ježíšovy alternativy jako zvěstování (ευαγγελιζεται) království Božího, se zajímavou souvislostí (až násilného) vnucování se (βιαζεται), kterou doplňuje v samotném závěru 16. kapitoly označení přijetí alternativy Božího království jako obrácení (μετανοησουσιν), které zde v závěru Ježíšovy řeči vrací posluchače na začátek do podobenství kapitoly 15., a to jednak do závěru prvních dvou podobenství (15, 7 a 15, 10), v praktickém obsahu toho, co to znamená, v podobenství třetím (15, 17 – 19 – plánování a 15, 21 uskutečnění), a především v závěru třetího podobenství, kde je obrácení (μετανοια) otcem opakovaně definováno (15, 23 a 15, 32) jako návrat ze smrti do života (syn, který byl mrtev a zase žije), což propojuje znovu závěr 15. kapitoly s závěrem kapitoly 16. (a celé Ježíšovy řeči), která (k farizeům) končí otázkou (ve vztahu ke vztahu k Zákonu a Prorokům) přesvědčivosti zmrtvýchvstání (εκ νεκρων αναστη).

6. 6 Momenty překvapení a zvratu

Prvním momentem překvapení v Ježíšově řeči je závěr prvního z podobenství 15. kapitoly, kde podobenství O ztracené ovci konstatuje na základě analogie s chovem ovcí s překvapivou samozřejmostí větší radost na obráceném hříšníkem, než nad spravedlivými, kteří pokání nepotřebují (15, 7). Druhé podobenství (O ztraceném penízi) ještě zdůrazňuje v opakování radost v nebi nad obráceným hříšníkem, i když už bez srovnání se spravedlivými. Ježíšův překvapivě silný důraz opakovaně vyjadřující radost (a nic jiného,

¹⁶⁷ LUKEŠ, Jiří., ref. 166, s. 71.

žádný soud), je zde v opakování ještě posílen. Obě úvodní podobenství ovšem (nejen v tomto ohledu) připravují půdu pro podobenství třetí (O marnotratném synu), které je ještě mnohem výraznější a důraznější.

Prvním momentem překvapení v něm může být už ochota otce vyplatit podíl mladšímu synovi – není to obvyklé, ale není to ani úplně ojedinělé. Překvapivé pak sice není, jak s tímto podílem mladší syn naloží, ovšem to, že se rozhodne odvážit se návratu k otci, s vyznáním vin a prosbou o odpuštění, s pokorou – bez nároku na návrat do původního stavu, tedy úhrnem obrácení. Naprostým překvapením a momentem zvratu je ovšem jednání otce, který mu s lítostí vybíhá naproti, když je ještě daleko a přijímá ho (objímá, líbá) dokonce ještě než své obrácení demonstruje. A navíc ve chvíli, kdy k tomu dojde, jej otec dokonce vyznamenává (hostina, prsten, oděv, obuv), respektive restauruje jej jako svého syna. Dalším překvapením může být smířlivá reakce otce na hněv staršího syna nad touto (z jeho pohledu, který reprezentuje pohled farizeů) nespravedlností, přesto, ale zůstává obsah: ten, kdo ztratil nárok na to být synem (zvláště zavrženíhodným způsobem, svévolně, a – překvapivě – také sobecky).

Na problematiku nespravedlnosti (odpuštění) navazuje neproblematicky podobenství O nepoctivém správci (nespravedlivém), tady až do chvíle, kdy jej pán pochválí, že jednal rozumně (16, 8). To je moment zvratu, který je v celé Ježíšově řeči ústřední. Všechny další výroky, které jej rozvíjejí pak tento moment ještě posilují, až do závěru verše 16, 13, který přístup farizeů, kteří se cítí být strážci spravedlnosti, strážci Boha jako věřitele hříšných dlužníků, označuje – v protikladu ke své alternativě odpuštění, přijetí a radosti (zde bezpodmínečně), a celkem lásky k druhému člověku, jako nenávisť vůči Bohu. Přitom ukazuje tyto varianty jako radikálně protikladné, bez jakéhokoli průniku.

Toto radikální rozlišení a označení je pak dále předváděno v pokračování Ježíšovy řeči. Ovšem je zde ještě jedno velké překvapení, ještě jeden velký zvrat: Farizeové, kteří se cítí být na straně Zákona a Proroků, musí být překvapeni tím, že a jak si Ježíš nárokuje Zákon a Proroky jako základ, který zvěstováním evangelia nic neztrácí, ale je jím teprve pravdivě uchopen. Jako kritický problém přístupu farizeů pak Ježíš vidí to, že nejsou ochotni otevírat Zákon klíčem rozdávání druhým lidem, včetně rozdávání odpuštění. Překvapivě přitom zní znovu radikálnost, se kterou Ježíš v pojetí zákona označuje Ježíš jako bohaté (včetně nádhery a potěšení) a hříšníky jako chudé, vředovaté, nečisté v tom nejsilnějším protikladu. To překvapení je na jednu stranu částečně pozitivní – Ježíš si váží

jejich respektu k Zákonu a Prorokům, ovšem o to silnější a ostřejší je pak kritický tón, který úcty k Zákonu, která je nadřazena vztahu k potřebnému, místo aby jej právě jím otvírala, představuje s jejím koncem v mukách pekelných.

Shrňme tedy, že kromě mnoha překvapivých momentů jsou v této Ježíšově řeči dva velké momenty zvratu. Ten první (který navazuje na jednání otce ze závěru 15. kapitoly) přichází v chvále nespravedlivého správce, ve kterém se odpuštění, které bylo v 15. kapitole ještě v nebeské oblasti (15, 7 a 15, 10) a v kompetenci Boží (otec, především 15, 20 – 23), přičemž posun do lidské roviny tu byl přítomen, ale odehrával se zatím v prostoru vysvětlení a pozvání (starší bratr, především 15, 31 – 32), přesouvá (především 16, 8) do odpovědnosti člověka (jako správce), a to se vši radikálností jako jediná alternativa (16, 9 – 13) opravdového vztahu (lásky) k Bohu (opakem je nenávisť).

Druhý velký zvrat přichází v Ježíšově nároku, že tento přístup vychází ze Zákona a z Proroků, na rozdíl od přístupu farizeů, kteří se cítí být správci Zákona (a které dokonce sám Ježíš označuje v tomto smyslu jako bohaté).

6. 7 Zhodnocení rétorické efektivity

Celkový dopad Ježíšovy řeči tehdy a tam můžeme jen odhadovat, podobně jako její dopad na Lukášovy čtenáře. Víme ovšem jaká byla reakce na první velký zvrat v Ježíšově řeči, který si vysloužil podle Lukáše posměch farizeů. V tom místě by mohla zřejmě Ježíšova řeč končit, ovšem reakce farizeů je pro Ježíše příležitostí dovést ji ke druhému velkému zvratu. V Lukášově evangeliu je to přitom až na krátké výjimky poslední (velká) Ježíšova řeč k farizeům. Její dopad na ně je nakonec otevřený. Ježíšova řeč, přestože nevíme jestli farizeje přesvědčila či ne, dokázala v relativně dost náročné kompozici a velmi propracované struktuře (na celkové, střední i podrobné úrovni) dovést téma vztahu k hříšníkům do souvislosti celého vztahu k druhému člověku jako neoddělitelné součásti vztahu k Bohu, a to postupně přes vysvětlení a pozvání až k radikálnímu odhalení a výzvě k rozhodnutí (respektive k jeho přehodnocení). Po posměchu farizeů Ježíš téma v dalším zvratu velmi precizně dovádí do oblasti Zákona a Proroků a jejich pojetí, což ukazuje jako otázku v níž jde o víc než o život. Používá k tomu mimo jiné logických argumentů (zasazených do více či méně paradoxních kulís), na které farizeové nenacházejí protiargumenty, na logickou strukturu argumentů v rámci podobenství O nepoctivém správci reagují pouze posměchem a o jejich reakci na Ježíšovu řeč jako celek nevíme.

Přestože si nemůžeme být jisti, jestli Ježíš své posluchače přesvědčil nebo ne, nic to

nemění na tom, že jeho řeč je přesvědčivá a je v ní zřetelná i snaha vysvětlit radikálně odlišný postoj – postoj respektu k Zákonu, který nebrání odpuštění, ale naopak je ukazuje jako jedninou smysluplnou alternativu – nejprve s velkou citlivostí, až opatrností, samozřejmě při zachování vší principiálnosti a radikálnosti Ježíšova postoje. Teprve postupně pak Ježíšova řeč nabírá na radikálnosti a ostrosti, ovšem ani v jejich největším vrcholu se nezbavuje možnosti, aby byla přijata jako pozvání.

Zásadní pro pochopení Ježíšovy řeči je pak její vnímání jako celku, protože právě v něm se ukazuje metonymická šíře a hustota Ježíšových podobenství, která vztah k druhému člověku ve smyslu rozdávání mohou pojmut v celém komplexu: od rozdávání majetku chudým až po rozdávání odpuštění hříšným, ve všech jeho polohách, které by se daly shrnout nakonec pouze jako vztah lásky. V tom se také ukazuje smysluplnost tří Ježíšových podobenství o bohatých: právě v jejich celku můžeme sledovat posun a rozvinutí i konečné dotažení tématu, které první podobenství otvírá v rovině úsilí o pravé bohatství na místo starostí o majetek přestávající, aby jej druhé podobenství dotáhlo také do oblasti odpuštění jako způsobu nakládání s dluhy, a třetí podobenství přeneslo tuto otázku do oblasti bohatství v přístupu k Zákonu. To vše při vědomí metonymické šíře jednotlivých podobenství, která v sobě všechny mohou tyto polohy obsahovat a společně o nich komunikovat s posluchačem a čtenářem.

Závěr

V kapitolách 5 a 6 jsme předvedli momenty překvapení a zvratu ve vybraných podobenstvích Lukášova evangelia, k čemuž jsme využili materiálu shromážděného a uspořádaného v předchozích (teoretických) kapitolách, kde jsme také upřesnili metodu, kterou jsme se pak vybraným textům věnovali.

Přitom jsme ukázali, že využití prvků rétorické analýzy je v přístupu k vybraným textům nejen možné, ale že přináší výsledky, které mohou významně přispět k jejich pochopení, a přispěli jsme tak (snad) svým dílem k podpoře přesvědčení, že má své důležité místo v novozákonním bádání.

Výhodou použité metody je, že nahlíží jednotlivé texty ne izolovaně, ale v kontextu celé (konkrétní) Ježíšovy řeči, což přispívá k tomu, že se momenty překvapení a zvratu ukazují ještě silněji a významněji. Přitom se toto jejich zasazení přesvědčivě ukazuje jako Lukášův redakční a teologický záměr, v rozměrech, se kterými je třeba v přístupu k jednotlivým textům počítat, protože přináší významné výsledky, které není možné podceňovat. Zároveň se při tomto rozboru (už jen těchto vybraných textů) ukazuje zřetelný Lukášův teologický záměr v koncepci celého jeho díla.

V rámci analýzy se také ukázalo (potvrdilo), že tyto tři vybrané texty (vybrané podle úvodního signálu: jeden bohatý člověk) mají svoji vlastní vnitřní souvislost, ve které Lukášův Ježíš představuje téma, které postupně obohacuje o nové rozměry: když původní téma zůstává, ale je posunováno a rozšiřováno. Tato souvislost je přitom natolik přesvědčivá, že nejen opravňuje k jejímu dalšímu zkoumání, ale že k němu přímo vyzývá.

Jako zásadní se pro práci s vybranými texty ukázal důkladný průzkum podobenství po stránce teoretické, ze kterého vyplynula nutnost počítat při analýze podobenství s jejich rámcem bezprostředním, což bylo zároveň jedním z vodítek k využití možnosti počítat i s rámcem širším (s celkem Ježíšovy jednotlivé řeči, se souvislostí s dalšími částmi evangelia, a nakonec i s celkem Lukášova díla), která nakonec přispěla k důležitým výsledkům. Teoretická analýza podobenství také demonstrovala důležitost vnímání podobenství (vybraných textů) v celé jejich metonymické šíři a hloubce (hustotě) jako orientující pro jejich kritickou analýzu.

Při vlastní analýze jednotlivých vybraných textů (řečí) se pro přístup k nim ukázala důležitost otázky jejich publika: jeho složení, očekávání, naladění, a také (jako druhá strana téže mince) působení řečníka na publikum, především v oblasti struktury uspořádání celé řeči, dále toho jaký používá etos, patos a logos, a také jednotlivých figur řeči a

myšlení, které se ukázaly jako charakteristická a typická složka podávání Ježíšova učení (v rámci Lukášova teologického důrazu). Přitom se potvrdilo, to, co přinesla v tomto směru teoretická příprava, že totiž v Ježíšově řeči podávané Lukášovým evangeliem, je spojení formy a obsahu tím, co přispívá k jejímu zasahujícímu účinku, respektive je neoddělitelnou součástí Ježíšova působení a jeho efektu na jeho publikum.

Pro pochopení důležitosti a významu momentů překvapení a zvratu se ukázal jako podstatný také (alespoň základní) průzkum situace původního publika (Ježíšova i Lukášova), a to jako jedna z neopominutelných složek využití prvků rétorické analýzy při přístupu k vybraným textům. Bádání v této oblasti je tak jednou z podmínek, na nichž závisí používání rétorického přístupu (alespoň tak jak ho chápeme a užíváme v této práci) k nejen v této práci vybraným textům, ale v celé oblasti novozákonního bádání.

Zasazení vybraných textů do Lukášova narativu, jak jsme mohli sledovat, nebrání Lukášovi v představení teologických důrazů v rámci poměrně dlouhých Ježíšových řečí. Jsme si vědomi toho, že v otázce kompaktnosti těchto větších řečových celků, by se dalo postupovat i méně inkluzivně, přitom se ale (podle nás) ukazuje předvedené řešení v otázce rozsahu řečových jednotek (komplexů) jako smysluplné a použité, když se v tomto pojetí neobjevuje nějaký zřejmý rozpor, a když jeho konstrukce není mimo možnosti, které text nabízí, ale naopak se odhaluje jako ještě silnější a důležitější (v souhlase také s metonymickou hustotou konkrétní řeči) to, co můžeme sledovat jako přítomné (a podstatné) i při zvolení přístupu, který se zabývá menšími jednotkami textu, nebo je v otázce rozsahu jednotlivých řečí opatrnější nebo skeptičtější.

Momenty překvapení a zvratu, tak jak jsme je představili v jejich podobě a důležitosti, ukazují kvalitu Ježíšovy řeči v Lukášově textu, ke které je třeba přistupovat nejen se zkoumáním toho, co Ježíš říká, ale také jak to říká, a konečně komu to říká, jinak bychom se dopouštěli redukce, která může být oprávněná při zkoumání speciálním, ale byla by jen těžko obhajitelná při pokusu o komplexní přístup. Přitom se domníváme, že pokus dosáhnout co nejkompaktnějšího přístupu k Lukášovu textu (Ježíšově řeči v něm), není nakonec uskutečnitelný, pokud by zůstal na teoretické rovině. Pokus o plné uchopení kvality Ježíšovy řeči je nakonec možný, jak je zřejmé už ze spojení její formy a jejího obsahu, jedině v osobní angažovanosti, když jeho alternativu vezme jeho čtenář osobně. Tím je samozřejmě překročena hranice akademického, objektivního zkoumání, které musí být základem exaktního výzkumu. Přesto (právě proto) považujeme za nutné upozornit, že představa úplného pochopení Ježíšovy řeči v Lukášově tradici se nachází za tímto

horizontem, se kterým sice můžeme (a musíme) objektivně počítat u Ježíšových posluchačů a Lukášových čtenářů, případně zkoumat (odhadovat) jeho míru, ale se kterým je třeba počítat jako se subjektivním a také objektivním limitem pokusu o uchopení každého podobenství jako fenoménu v jeho úplnosti.

Tuto práci pak uzavíráme s tím, že jsme splnili záměr stanovený v zadání a záměru této práce, jak jsme jej vymezili na jejím začátku. S vědomím, že při rozsahu a typu této práce jsme se některým důležitým otázkám teoretickým věnovali jen v míře pokrývající ty nejzásadnější rysy, i že některé oblasti, které by mohly výsledek této práce podpořit, zůstaly nakonec mimo její předkládanou podobu. Výsledek této práce přitom ovšem považujeme za teoreticky a metodicky podložený v potřebné míře důkladně i dostatečně. I když, jak už jsme uvedli, rozhodně nepovažujeme tuto práci za vyčerpávající, ale spíše za ve výsledku přesvědčivou do té míry, že může být impulzem k dalšímu výzkumu směry, které jsme zde naznačili.

Seznam literatury

Prameny:

CASSIDY, Richard J.. *Jesus, Politics, and Society. A Study of Luke's Gospel*. NY: Orbis Books, 1978. ISBN 0-88344-237-X.

CURKAPTRICK, Stephen. Between Mashal and Parable: „Likeness“ as a Metonymic Enigma. *Horizons in Biblical Theology*. 2002, Volume 24, Number 1, str. 58 – 71.

JOHNSON, Luke T. *Evangelium podle Lukáše*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005. ISBN 80-7192-560-8.

KENNEDY, George A. *Classical rhetoric and its Christian and secular tradition from ancient to modern times*. 2nd ed., rev. and enl.. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 1999. ISBN 978-0-8078-4769-5.

KRAUS, Jiří. *Rétorika a řečová kultura*. Praha: Karolinum, 2004. ISBN 80-246-0898-7.

LANHAM, Richard A. *A Handlist of rhetorical terms: a guide for students of English literature*. Second edition. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1991. ISBN 978-0-520-07669-3.

LUKEŠ, Jiří. Lukáš 16 – kompaktní rétorická jednotka. *Theologická reflexe*. 1/2004, str. 57 – 81. ISSN 1211-1872.

LUKEŠ, Jiří. *Raně křesťanská rétorika. Vybrané apokryfní skutky a řeči ve světle rétorických analýz*. 1. vyd. Český Těšín: SGS, 2009. ISBN 978-80-254-6257-7.

LONGENECKER, Richard N., ed. *The Challenge of Jesus' Parables*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2000. ISBN 0-8028-4638-6.

HERMAN, Luc; VERVAECK, Bart. *Handbook of narrative analysis*. Lincoln and

London: University of Nebraska Press, 2005. ISBN 0-8032-7349-5.

MRÁZEK, Jiří. *O kozlech, ovcích a lidech. Ježíšova podobenství podle Matoušova evangelia*. 2. vyd. Jihlava: Mlýn, 2001. ISBN 80-86498-01-8.

MRÁZEK, Jiří. *Lukášovská podobenství*. Jihlava: Mlýn, 2007. ISBN 80-86498-22-0.

MRÁZEK, Jiří. *Teologie opomíjených. Přehlížené hlasy v Novém zákoně*. Jihlava: Mlýn, 2013. ISBN 978-80-86498-52-2.

POKORNÝ, Petr. *Vznešený Teofile, (Teologie Lukášova evangelia a Skutků apoštolských)*. Přel. B. Vik. 1. vyd. Třebenice: Mlýn, 1998. ISBN 80-902296-2-X.

PORTER, Stanley E., ed. *Handbook of classical rhetoric in the Hellenistic Period (330 B.C. - A.D. 400)*. Leiden: Koninklijke Brill nv, 1997. ISBN 90-040-9965-4.

RINDGE, Matthew S.. *Jesus' Parable of the Rich Fool. Luke 12:13-34 among Ancient Conversations on Death and possessions*. The Netherlands: the Society of Biblical Literature, 2011. ISBN 978-90-04-21170-4.

SIDER, John W.. *Interpreting the Parables. A Hermeneutical Guide to Their Meaning*. Michigan: Zondervan Publishing House, 1995. ISBN 0-310-49451-6.

VOUGA, Francois. *Teologie Nového Zákona*. Přel. J. Bureš, M. Fér, J. Keller, J. Keřkovský a L. Teca. Jihlava: Mlýn, 2009. ISBN 978-80-86498-27-0.

Sekundární literatura:

BARCLAY, William. *The Gospel of Luke*. Edinburgh: The Saint Andrew Press, 1956. ISBN 0 0099 2.

BLOMBERG, Craig L.. *Interpreting the Parables*. Leicester: APOLLOS, 1990. ISBN 0-85111-411-3.

BOYS-STONES, G.R. *Metaphor, Allegory and the Classical Tradition (Ancient Thought and Modern Revisionc)*. New York: Oxford University Press, 2003. ISBN 0-19-924005-1.

HENGEL, Martin. *Evangelista Lukáš. První křesťanský dějepisec*. Přel. J. Slabý. Praha: Vyšehrad, 1994. 184 s. ISBN 80-7021-131-8.

HALBWACHS, Maurice. *Kolektivní paměť*. Přel. Y. A. Ghosh, M. Černá, K. Gajdošová a B. Spalová. 1. vyd. Praha: SLON, 2009. ISBN 978-80-7419-016-2.

HERMAN, Luc, a Bart VERVAECK. *Handbook of Narrative Analysis*. Lincoln, London: University of Nebraska Press, 2005. ISBN 0-8032-7349-5.

LEVINE, Amy-Jill. *Short Stories by Jesus. The Enigmatic Parables of a Controversial Rabbi*. New York: HarperCollins Publishers, 2014. Isbn 978-0-06-156101-6.

MRÁZEK, Jiří. *Evangelium podle Matouše*. Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze, Česká biblická společnost, 2011. ISBN 978-80-87287-44-6.

ORTONY, Andrew. *Metaphor and Thought*. Second edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. ISBN 0-521-40561-0.

STEIN, Robert H.. *The Method and Message of Jesus' Teaching*. Philadelphia: The Westminster Press, 1978. ISBN 0-664-24216-2.

TUCKER, Jeffrey T.. *Example Stories. Perspectives on Four Parables in the Gospel of Luke*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998. ISBN 1-85075-897-2.

Slovníky:

Biblická společnost v ČSR. *Bible, Písmo svaté starého a nového zákona. Podle ekumenického vydání z r. 1985.* Praha: N. p. Svoboda, závod 4, 1990. UBS-EPF 1990 – CET 053 – 60M.

NESTLE, Eberhard D. *Novum testamentum graece.* Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1936. 16. Auflage.

NOVOTNÝ. *Biblický slovník. 1./2.* Praha: Kalich, 1992. 769 + 771 s. ISBN 80-7017-528-1

SOUČEK, Josef Bohumil. *Řecko – český slovník k Novému zákonu.* Praha: Česká biblická společnost, Kalich, 2003. ISBN 80-7017-853-1.

Elektronické zdroje:

VAN ECK, E. When neighbours are not neighbours: A social-scientific reading of the parable of the friend at midnight (Lk 11:5–8). *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*. 2011, 67(1), Art. #788, 14 pages. Dostupné na <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v67i1.788>.

VAN ECK, E. When kingdoms are kingdoms no more: A social-scientific reading of the mustard seed (LK 13:18-19). *Acta Theologica*. 2013, 33(2): p. 226-254. Dostupné na <http://dx.doi.org/10.4314/actat.v33i2.13>. ISSN 1015-8758.

VAN ECK, E. When patrons are patrons: A social-scientific and realistic reading of the parable of the Feast (Lk 14:16b–23). *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*. 2013, 69(1), Art. #1375, 14 pages. Dostupné na <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v69i1.1375>.

Summary

This thesis concerns with three Luke's parables beginning with the phrase and character of „one rich man“ (ανθρωπος τις πλοθσιος), meaning the parables of the Rich Fool (Luke 12, 13 – 21), the Shrewd Manager (Luke 16, 1 – 13), and the Rich Man and Lazarus (Luke 16, 19 – 31).

Its point is to detect moments of surprise and of reversal and to consider them as the points fundamental to delivery of Jesus' teaching to his audience, or to delivery of Luke's theological emphasises to Luke's expected reader.

It sees parable as based on the Old-Testamental mashal, most importantly with regard to its metonymic character and to significance of its frame for its understanding. This thesis recognizes the importance of positioning particular parables in the general frame of Jesus' particular speech. It also takes in account rhetorical issues, mainly situation, emotions and expectations of Jesus' audience, and the way Jesus delivers his speech in: not only „what does Jesus say“, but also „how does he say it“, in regard „to whom he says it“. It does so with awareness of the complex character of Jesus' teaching, which „form“ and „content“ are constituent parts of, as such creating an impressive effect.

In the selected parables this thesis seeks their internal connections and connections with the complex of Luke's Gospel, and shows their theme (in its metonymical density) and its development. Although these parables introduce characters of rich men, it is not only issue of riches and of poverty they are dealing with, no matter how it is a theme really actual to Jesus' audience and emphasized by Luke. Jesus' alternative of the Kingdom consists in the relationship to the other people based on giving (regardless of experienced poverty) as the inseparable, integral part of the relationship to God. As the theme shifts and shows more clearly its metonymic span, the right relationship to the others is seen not only as „giving“ but also as „forgiving“.

This thesis shows the very moments of surprise as leading to the engagement of the audience and the very moments of reversal as the points of turn of a perspective from „general“ (mostly considering the others) to „personal“. This thesis presents these moments as fundamental to creating the situation the individuals have to reflect Jesus' challenges in themselves in, and to decide for the alternative of the Kingdom or against it.

This thesis recognizes usefulness of the methods of the rhetorical criticism for the research and closer understanding of the selected parables and their frame in the entirety Jesus' speeches.